T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

ALEVİLİKTE DİNİ OTORİTE: DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK
(Adıyaman Örneği)

Hazırlayan
Yılmaz ARI

Danışman
Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Doktora Tezi

Ocak 2019
KAYSERİ

T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

ALEVİLİKTE DİNİ OTORİTE: DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK
(Adıyaman Örneği)

(Doktora Tezi)

Hazırlayan
Yılmaz ARI

Danışman
Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Ocak 2019
KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Yılmaz ARI

İmza



YÖNERGEYE UYGUNLUK

ALEVİLİKTE DİNİ OTORİTE: DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK (Adıyaman Örneği) adlı Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi'ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan
Yılmaz ARI
İmza

Danışman
Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN
İmza

Felsefe ve Din Bilimleri ABD Başkanı
Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

KABUL VE ONAY

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN danışmanlığında Yılmaz ARI tarafından hazırlanan **"ALEVÎLİKTE DİNÎ OTORİTE: DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK (Adıyaman Örneği)"** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanlığında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

. . ./... / 2019

JÜRİ:

Danışman	: Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN	....
Üye	: Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK	....
Üye	: Prof. Dr. Koray DEĞİRMENCİ	....
Üye	: Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT	....
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Harun AKKAYA	....

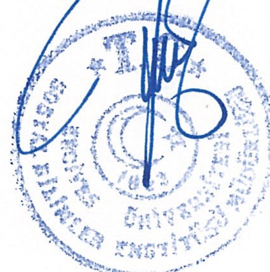
ONAY:

Bu tezin kabûlü Enstitü Yönetim Kurulunun 14./01/2019 tarih ve ....03...... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

14./01. / 2019

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Enstitü Müdürü



TEŞEKKÜR

Çalışmalarımı yönlendirmesinde, araştırmalarımın her aşamasında bilgi, öneri ve yardımlarını esirgemeyerek akademik ortamda olduğu kadar insani ilişkilerde de sonsuz destekleriyle gelişmeme katkıda bulunan danışman hocam sayın Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN başta olmak üzere, doktora dersleri ve tezimin yazımı esnasındaki yardımlarından dolayı hocalarım Prof. Dr. Celalettin ÇELİK ve Prof. Dr. Koray DEĞİRMENCİ'ye, yapıcı katkılarından dolayı Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT ve Dr. Öğr. Üyesi Harun AKKAYA'ya, çalışmalarım süresince birçok fedakârlık gösterip beni destekleyerek her an yanımda olan eşim ve çocuklarıma, yaşamımın her döneminde bana duydukları güven için aileme en derin duygularla teşekkür ederim.

Yılmaz ARI

Kayseri, 2019

ÖZET

ALEVİLİKTE DİNİ OTORİTE:
- Değişim ve Süreklilik -
(Adıyaman Örneği)

Yılmaz ARI

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi, Kayseri-2018

Danışman: Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Bu çalışmada Adıyaman yöresinde yaşayan Alevilerin dini ve sosyal hayatının merkezinde yer alan dini otorite mekanizmasının işleyişi ve bu otoritenin süreç içerisinde uğradığı değişim/süreklilik ilişkisi incelenmiştir. Alevilerin inanç ve yaşayış bakımından dini önderlik pozisyonunda bulunan dedelik kurumu, bu kurumu temsilen bir dini otorite tipi olarak dedenin topluluk üzerindeki etkileri, denetleme ve uzlaştırma fonksiyonları temel bir problem olarak ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, genel sosyal değişme bağlamında, topluluk üyeleri arasında özelliklede kentlerde yaşayan gençlerin dedelere karşı tutumları ve onları bir otorite olarak görüp görmedikleri tartışılmıştır.

Alevilik, yer yer İslam öncesi geleneksel Türk inanç ve pratikleriyle, İslamlaşma sonrası kazanılan İslami inanç, değer ve pratiklerin adeta bir sentezini sunmaktadır. Burada daha çok sözlü kültüre özgü dini anlatılar, efsaneler ve pratikler öne çıkmaktadır. Dedelik kurumu da bu inanç sisteminin merkezinde yer almaktadır. Dedelik kurumu, ocak kültü ve musahiplik gibi asli kuruluşlarla hem dedelerin rolünü ve etkinliğini meşrulaştıran hem de topluluk üzerinde otorite ve denetleme gücü kazandıran bir mekanizma olarak çalışmaktadır.

Toplumsal değişme sürecinde araştırma alanındaki dedelerin rolünde ve etkinliğinde bir farklılaşmanın olduğu görülmüştür. Kırsal alanlarda bu etkiler daha çok sosyal alanlarda uzlaştırıcı bir rol oynarken, kentlerde ve eğitim düzeyi yüksek kesimlerde dedelerin dini bir otorite olarak görülmesi geleneksel Alevi kimliği için

sembolik bir değer taşımaktadır. Bunun yanında, araştırma alanına yansıyan şekliyle, özellikle genç kuşaklarda geleneksel alevi kültürüne ve ritüellerine bir eğilim görülmekle birlikte, dedelerin küresel çağda 'kendilerini yenileyememiş' olmalarına atfedilen bir otorite kaybından da söz edilebilir. Araştırmada nitel yöntem esas alınmış, veri toplama tekniklerinden katılımlı gözlem, derinlemesine görüşme ve literatür incelemesi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Dini Otorite, Dedelik, Değişim, Süreklilik



ABSTRACT

RELIGIOUS AUTHORITY IN ALEVISM:
- Change And Continuity -
(Adıyaman Sample)

Yılmaz ARI

Erciyes University, Institute of Social Sciences Department of Philosophy and Religious Studies

PhD. Thesis, Kayseri-2018

Supervisor: Prof.Dr. Abdulvahap TAŞTAN

In this study, the functioning of the religious authority mechanism at the center of the religious and social life of Alevis living in Adıyaman region and the relationship between this authority and change in the process are examined. As a representative figure of religious authority, Dedelik institution, which is in the position of religious leadership in terms of faith and living of Alevis, has been considered as an important problem in controlling and reconciling the effects of the dede on the society. In addition, in the context of general social change, it was discussed whether the members of the community, especially the young people living in cities, viewed their attitudes towards dede as an authority or not.

Alevism, with its traditional Turkish beliefs and practices before Islam, provides a synthesis of Islamic beliefs, values and practices gained after Islamization. Here, more religious narratives peculiar to the oral culture, legends and practices are prominent. The grandfather institution is located at the center of this belief system. Dedelik institution works as a mechanism that legitimizes the relativity and effectiveness of the grandfathers and gives authority and control over the community with the main institutions such as Ocak cult and brotherhood.

In the process of social change, it has been seen that there is a differentiation in the role and effectiveness of the grandparents in the research field. In rural areas, these influences play a conciliatory role in social areas, whereas in rural areas and in high-educated areas, seeing dede as a religious authority has a symbolic value for traditional

Alevi’s identity. In addition, although there is a tendency for general alevi culture and rituals, especially in young generations, as reflected in the field of research, there is a loss of authority attributed to the dede that they have not renewed themselves in the global age. In the study, qualitative method is taken as the basis, participatory observation, in-depth interview and literature review is used.

Keywords: Alevism, Religious Authority, Dedelik İnstitution, Change, Continuity



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
Akt.	: Aktaran
Bkz.	: Bakınız
Bsk.	: Baskı
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
İsam	: İslam Araştırmaları Merkezi
K.D.	: Kaynak Dede
K.K.	: Kaynak Kişi
md.	: Maddesi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
T.S.	: Türkçe Sözlük
vb.	: Ve Benzeri
vd.	: Ve Devamı
y.y.	: Yüz Yıl

FOTOĞRAFLAR

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

ADIYAMAN ALEVİLİĞİNDE DEDELİK KURUMUNUN TARİHİ ve KÜLTÜREL ARKA PLANI: OCAK KÜLTÜ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ADIYAMAN ALEVİLİĞİ ÖRNEĞİNDE BİR DİNİ OTORİTE KURUMU OLARAK DEDELİK: DEĞİŞİM ve SÜREKLİLİK

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Din ve buna paralel olarak dindarlık kavramı, insanlık tarihinin başlangıcı ile birlikte ortaya çıkmış sosyolojik olgulardandır. İnsanoğlunun tarihi serüveninde din: ‘’En ilkelinden en modernine her toplumda görülen ve tecrübe edilen bireysel ve sosyal bir gerçekliktir’’ (Akdoğan, 2008:88). Dinin, her toplum için farklı bir tarzda algılanması ve yaşanması söz konusudur (Aktay-Köktaş, 2007:23). Din gerçeği, bireysel ve toplumsal bir ihtiyaç olarak da algılanmaktadır. Bu algı, farklı boyutlarda kendisini gösterebilmekte ve bireysel düzeyde olmasa bile sosyolojik olarak, insanlığın ortak bir paydası olarak görülmektedir.

Din sosyolojisi, *‘’toplumun ortaklaşa dini hayatını, din ve toplum münasebetlerini, bu münasebetlerden doğan etki ve tepkiler ile dini grupların incelenmesini kendisine konu edinir’’* (Günay, 1998:52). Bu çalışma, din sosyolojisinin yöntemlerinden yararlanılarak yapılan, Adıyaman ili Alevilerinin, dini hassasiyetlerinin ifadesi olan dini-kültürleri ve bu kültüre etki eden ayrıca sosyal hayatlarında büyük önem arz eden dini otoriteleri olan dedelik kurumunda meydana gelen değişimler ve süreklilik arz eden durumlar ile ilgili bir alan araştırmasıdır.

Dedelik, Alevilik inancı içerisinde ifadesini bulan önemli kavramların ve kurumların başında gelir. Soy sürme yoluyla Aleviliği nesilden nesile taşıyan dedelik kurumu her dönem önemli işlevlere haiz olmuştur. Alevilerin ekseriyeti köyden kente göç etmeden evvel dedelere etkin bir şekilde bağlı idiler. Bu gerçekliğe bağlı olarak da dede-talip ilişkileri de canlı olarak sürmekte idi.

Dedelik kurumunun, Alevi geleneğinde hayati bir yeri vardır. Dedeler, dini ve sosyo-kültürel yaşamın merkezinde bulunmaktadırlar. Dedelik; yerleşik yaşam modeline geçmeden evvel, köylerde yaşayan Alevilerin baş başa kaldığı zorlu yaşam

koşulları ve göçebe yaşamda karşılaştıkları neredeyse bütün problemlerin çözüme kavuşturulduğu temel mercidir. Geleneksel özellikler arz eden toplumsal yapılarda ferdi ve sosyal birliktelik ve de ilişkilerin daha sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi hususunda dedelerin rolü büyüktür.

Geleneksel Alevi topluluklarda meydana gelen sosyal, dini ve ahlaki, sorunların genelinin çözümü dedelerin uhdesindedir. Geleneksel Aleviliğin yaşam bulduğu toplumlarda bireylere; Alevi kimlik ve şahsiyetini kazandıranlar dedelerdir. Her Alevi birey, belli bir yaş eşiğine geldiğinde dedesinin huzuruna gelir, görgü cemine ve musahiplik törenine katılır. Tüm bu ritüelleri yerine getirdikten sonra ancak hakiki manada bir Alevi kimliğini elde edebilir. Geleneksel Alevi topluluklarında standart olarak altı ayda bir defa dedeler ile buluşmak/görüşmek gerekmektedir. Bu görüşmeyi üç defa aksatan Alevi bireyler düşkün ilan edilebilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Alevi bir bireyin kendi toplumlarıyla organik bağlılıklarını da dedeler tesis etmektedirler.

Geleneksel sosyal Alevi örgütlenmelerinin en tepe noktasında mürşid konumunu haiz dedeler yer almaktadır. Dedeler dini birer rehber olmanın yanıra aynı zamanda dini ve dünyevi birer lider olarak da kabul edilmektedirler. Alevilikte dini ve dünyevi otorite mekanizmasının en üst poziyonunda bulunan dedeler neredeyse her yönleriyle toplumsal yaşamın merkezinde yer almaktadırlar.

Bu bağlamda tezin konusu; Adıyaman ilinde ikâmet eden Alevilerin, inanç ve kimliklerini muhafaza etmeleri yönünden büyük önemi hâiz olan; dedelik kurumunun hiyerarşik yapısı ve fonksiyonlarını ayrıca kurumda meydana gelen değişimleri sistematik olarak ve sosyoloji bilimine uygun bir şekilde araştırmaktır.

2. Problem ve Alt Problemler

Araştımanın konusu ile ilgili değerlendirmeler ışığında temel problem ‘’Adıyaman şehir merkezinde yaşayan Aleviler örneğinden hareketle geleneksel Alevi değerleri, kimlikleri, inanç pratikleri ve öteki ile ilişkileri açısından dedelerin otoriteyi temsilleri, söylemleri ve rollerinde bir farklılaşma var mıdır?’’ sorusuyla ilişkilendirilmiştir. Buna bağlı olarak alt problemler aşağıda sıralanmıştır:

I. Bir otorite biçimi olarak dedelik kurumunun gerek Alevi toplululuklarının gündelik hayat ve inanç pratikleri üzerinde, gerekse

değişen modern bir dünyada topluluk üyelerinin aidiyet ve kimlik algılarındaki etkinlik derecesi nedir?

II. Dini otorite olarak kabul edilen dedelerin, üyeler üzerindeki saygınlık ve bağlayıcılıklarında ne gibi değişmeler olmuştur?

III. Şehirleşme sürecinde modern yaşama ayak uydurma çabaları, eğitim, ekonomik vb. sebepler dedelik kurumuyla ilişkilerde kuşaklararası nasıl bir farklılaşmaya neden olmuştur?

IV. Dini otorite olan dedelerin, teolojik paradigmada değişik inançların iz ve motiflerini taşıdığı, dolayısıyla Aleviliğin senkretik bir yapı arzettiği iddiası araştırma alanında nasıl bir karşılık bulmaktadır?

V. Alevilikte önemli bir ritüel olarak görülen cem ayinlerine dedelerin katılım düzeyi ve etkinlik derecesi nedir?

VI. Dedelik kurumunda, kırsal alanlarda ve kentlerde nasıl bir farklılaşma ortaya çıkmaktadır.

VII. Araştırma alanına yansıyan şekliyle Alevi-Sünni ilişkilerinde dedelerin rolü nedir?

3. Amaç ve Önem

Din, hem kabul edildiği toplumsal yapıdaki sosyo-kültürel değişmelerden etkilenen hem de topluluk üyelerine kazandırdığı tutum ve davranışlar yönüyle toplumu etkileyen kurumsal bir yapıdır. Alevi kültürünün sistematikliği, dini otoriteleri, örf-adet, gelenek ve görenekleri ve İslam dininin bir öğesi olup olmadığı hususu her dönemde tartışılan bir konu olmuştur. Ayrıca; Türkiye'de Aleviler üzerinde azınlık sayılmaları şeklindeki tartışmaların giderek arttığı günümüzde, Alevilik ile ilgili yapılan çalışmaların önem arz ettiği bir gerçekliktir.

Üzerinde yoğun tartışmalar yapılan Aleviliğin ülkemizdeki tezahürleri açısından incelenmesi gereken bir konu olduğu ve bu alanda birçok çalışmanın yapıldığı bilinmektedir. Bu gerçekten hareketle Adıyaman şehir merkezinde yaşayan Alevilerin sosyo-kültürel yaşam ve inançlarıyla doğrudan ve dolaylı olarak ilintili olan dini otorite pozisyonundaki dedeler ile ilgili bu çalışmanın Türkiye genelindeki diğer Alevi

topluluklarıyla alakalı yapılacak çalışmalara ışık tutacağı ve önemli katkılarda bulunacağı düşünülmüştür.

19. yüzyıldan itibaren başlayan ve giderek ivme kazanan modernleşme hareketi, sosyo-kültürel hayatta köklü bir dizi değişimler yaşanmasına sebep olmuştur. Bu süreçte yaşananlar; kültürel değerler sisteminde ve toplumsal yapılar üzerinde toplulukların kendilerine ait değerler sistemini sorgulayan ya da değiştiren sonuçlar ortaya çıkarmıştır (Şahin, 2013:143). Bu gerçeğe binaen çalışmada; Alevilikte geleneksel dini otorite konumundaki dedelerin, bu yaşanan değişim sürecinde Alevi talipler ile ilişkisi, ayrıca sosyal hayatta Alevilerin gündelik yaşamındaki konumu da irdelenmiştir.

4. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırma kapsamında örneklemin tamamı, Alevi dede ve taliplerinden seçilmiştir. Çalışma, Adıyaman şehir merkezinde yaşayan (şehirde doğmuş veya şehre göç etmiş Adıyamanlı) Alevi nüfusu ile sınırlı tutulmuştur.

Çalışma, nitel araştırma teknikleriyle elde edilen verilerle sınırlandırılmıştır. Başta kaynak eser ve kişiler olmak üzere araştırmanın yapılacağı zaman ve mekânlar bu çalışmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır.

5. Yöntem ve Teknikler

Araştırmalarda uygulanacak metotların bilimsel bir dayanağının olması gerekir. Bir araştırmanın bilimsel bir değer ifade etmesi açısından bu gerçek son derece önem arz etmektedir. Çalışmamız, Adıyaman şehir merkezinde yaşayan Alevilerin, dini otoriteleri olan dedeler ve onların Alevilere özgü dini sosyal yaşam motifleri üzerindeki etkileri konu edindiğinden, sağlam verilere ulaşabilmek için alan araştırmasının teknikleri kullanılmıştır. Bu nedenle, yapılan çalışmada güvenilir sonuçlara ulaşmak için; kaynak tarama, gözlem, katılımcı gözlem ve görüşme (mülakat) tekniklerinin kullanıldığı nitel araştıma modeli uygulanmıştır.

Çalışma sürecinde; alan araştırması yapılarak hazırlanmış eserler incelenmiş olup, mülakatta kullanılan sorular önceden belirlenmiştir. Bu nedenle mülakat tekniğinin kullanılmasının doğru bir tercih olacağı düşünülmüştür. Çalışmanın başlarında, sorulan sorulara karşı şüpheci bir tavırla mesafeli durabilme ihtimâli olan yöre halkının, bu tavrını aşmak için mülakat çalışması sırasında öncelikle güven oluşturma yoluna gidilmiştir. Çünkü Alevi topluluklarının kendileriyle ilgili yapılan

çalışmalarda daha önce yaşadıkları olumsuz tecrübelerin tesiriyle, verdikleri bilgilerin taraflı bir şekilde kullanılması gibi bazı sıkıntılar yaşadıkları benzer mülakatlarda tecrübe edilmiştir. Zaman zaman ezildikleri, tanınmadıkları ve dışlandıkları kanaatine sahip oldukları görülen bireylerle süreç içinde samimi ilişkiler kurularak çalışmaya katkıda bulunmaları sağlanmıştır.

Mülakat yapılırken sorular, öncelikle belirlenen konularda bilgi sahibi olduğu düşünülen kişilere sorulmuştur. Liderlik makamında bulunan dedelerle görüşmeler öncelenmiş ve bu işlem süreç içerisinde tekrarlanmıştır. Sonraları, Alevi taliplerden seçilen kaynak kişilerin, konu hakkındaki görüşleri alınarak Adıyaman yöresi Alevilerinin sosyal yaşantılarında dini otoritenin etkisi ve bu otoritede meydana gelen değişim ortaya konulmaya çalışılmıştır.

6. İlgili Literatür ve Kaynak Kişiler

Alevilik konusunun özellikle son çeyrek asırda artan yoğun bir ilgi ile araştırma konusu olduğu, bu alanda birçok teorik ve alan araştırmasının yapıldığı bilinmektedir. Ancak, Alevilikte otorite ve değişim konularını araştıran çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı bir gerçektir. Bununla birlikte aşağıda değinileceği üzere konuyla alâkalı yapılan çalışmalar ile ilgili çalışmamızın önemi ve amacı açısından bir değerlendirme yoluna gidilmiştir.

a. Literatür Değerlendirmesi

Yapılan bu alan araştırmasında, mülakat tekniğinin yanı sıra mevcut yazılı kaynaklardan da istifade edilmiştir. Gelenek olarak, şifâhî/sözlü kültüre dayanan Alevilik düşünce yapısı gereği bu düşünce yapısına ait olarak kabul edilen eserlerin 15-16. yüzyıllarda yazıya geçirildiği gerçeği göz önüne alınsa bile bu verilerle birlikte Aleviliğin tam olarak yazılı kültüre geçtiğini söyleyemeyiz.[1] Bununla birlikte genel Alevilik çalışmaları içinde ya da daha özel olarak dedelikle ilgili yapılmış çalışmalar, araştırmamız açısından aşağıda ele alınıp değerlendirilmiştir:

Ali YAMAN, *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar:* Dedelikle ilgili yapılmış bir doktora çalışmasıdır. Bu çalışmada Türkiye'de dedelik kurumu, çok sayıda dedenin

[1] Halihazırda mevcut olan ''Menâkıbnâmeler'' ve ''Vilâyetnâmeler'' gibi eserlerin sözlü kültürün karakteristik özelliklerini taşımalarından dolayı bu eserleri mahiyet itibariyle yazılı kültürel kaynak olarak görmek mümkün olmamaktadır (Üçer, 2010:25-26).

katılımıyla tarihi ve kültürel konumları, rolleri, etkinlikleri; topluluğun Sünni kesimle ilişkileri ve bu ilişkilerde dedenin rolü ele alınmıştır Eserde, Aleviliği anlamanın yolunda anahtar kavram olarak dedelik kurumu gösterilmektedir. Yaman, Dedelik kurumunun bugün, geçmişe nazaran daha farklı bir konumda olduğunu belirtir. Bu söylemlerinden hareketle dedeler ve dedelik kurumu, buna bağlı olarak yaşanan değişim süreci, bu tez çalışmasının ana mihverinde yer almaktadır.

Ali YAMAN'a ait ***Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi*** adlı eser, yazarın Türkiye gündeminde Alevilik ile ilgili tartışmaların büyük ölçüde yer tutmasına karşın, konu ile ilgili çıkan yayınları yetersiz görmesi, görsel ve yazılı medyada mevcut tartışmaları bilimsel kaygılardan uzak bulması, ayrıca bu yayınları daha çok popüler nitelikli olduğuna inanmasına binâen kaleme aldığı bir çalışmadır. Kitapta, Alevilik ile ilgili terminoloji, kaynaklar, nüfus, coğrafi yerleşim dağılımı, tarih, güncel bazı gelişmeler, inanç anlayışları, edebi yönlerine ait temel bilgiler, yazarın; daha önce basılan kitapları, yayınlanmış makaleleri, sunduğu bildirileri, doktora tezi gibi kaynaklardan istifade edilerek ve sahada elde edilen gözlemler ışığında işlenmiştir.

Ahmet Yaşar OCAK, ***Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*** adlı eserinde; Anadolu coğrafyasında boy gösteren heterodox unsurlar ve Aleviliğin İslam öncesi var oluş yönü üzerinde duruyor. Türklerin, İslam dinini kabul etmezden evvel girdikleri dinler, Musevilik ve Hristiyanlık gibi iletişim ve etkileşim hâlinde bulundukları dini inanç ve yapılar ile Uzak Asya'nın en eski dini inanışlarına kadar geniş bir inanç alanını taramak suretiyle Alevilik ve Bektâşîliğin, İslamiyet öncesi kodlarını çözmeye çalışmıştır.

Nejat BİRDOĞAN, ***Alevilik: Anadolunun Gizli Kültürü*****:** Ülkemizde Alevilik konusunda yapılan çalışmalar içerisinde büyük yeri olan bu eser, yazarın otuz yıldan fazla yaptığı araştırma, gözlem ve elde ettiği birikim sonucu ortaya çıkan bir çalışmadır. Kitapta Alevilerin İslam öncesi inanışları, Osmanlılar nezdindeki konumları, Anadolu coğrafyasına dağılışları, Alevi ocakların tarihi ve toplumsal rolleri, Alevi inanç ve kültür esâsları vb. konular ele alınmıştır.

Necdet SUBAŞI'nın, ***Sırrı Fâş Eylemek-Alevi Modernleşmesi*** adlı eseri Aleviliğin, tarihsel kökenleri, inanç ve ritüelleri, gündelik hayattaki yansımaları; pratikleri, kimlikleri üzerine yapılan teorik ve eleştirel bir çalışmadır. Bir kültür dünyası olarak Alevilik; gündelik hayat, modernlik ve değişim boyutlarında ele alınmış olup; bu

yapının toplumsal hayatın karmaşık ilişki ve alanları içindeki yeri bu konuda yapılan çalışmalara da atıfta bulunarak incelenmiştir.

İréne MELİKOFF, ***Uyur İdik Uyardılar*****:** Alevilik ve Bektâşîlik üzerine kaleme aldığı derleme ve makalelerinden oluşan bu kitabında Melikoff; Aleviliğin temelleri, Kızılbaşlık problemi, cemaat dışı İslam (heteredoxe), gnose (inanç karmaşası) mesela Aleviliğin yer yer Şaman inancı izleri taşıması vb. konular üzerine yoğunlaşmıştır. Alevilik, Kızılbaşlık ve dedelik konusunun tarihi ve kültürel boyutlarının irdelenmesinde son dönem temel kaynaklarından biri olarak kabul edilir.

Ahmet Taşğın, ***''Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerde Dini Hayat''*** adlı; dinin fonksiyonel olarak karşılığı üzerinde önemli göndermelerde bulunduğu ve Alevilerin dini hayatları bağlamında inanç, ibadet, kurum ve sosyal ilişkilerini incelediği doktora tezinde Diyarbakır merkez ve çevre köylerinde ikamet eden Türkmen Alevilerini konu edinmiştir.

Fevzi Rençber, ***''Adıyaman'da Alevilik''*** adlı tez çalışmasında; Adıyaman'da yaşatılan geleneksel Aleviliğin tespiti ve günümüz Aleviliğini anlamak adına mülakat ve anket çalışması yapmıştır. Rençber, bu eserinde Adıyaman yöresindeki Alevileri, tarihî süreç, örf ve adet, inanç ve ibadetleri, ahlâkî kurallar, coğrafî dağılım ve demografik yapıları bakımından incelemesinin yanı sıra, Aleviliğin inanç, kültür, ibadet ve ahlâk esaslarını bilimsel formatta irdelemiştir.

Hamit AKTÜRK, ***Toplumsal Değişme ve Alevi Dernekler-Adıyaman Örneği-*** isimli doktora çalışmasında; Adıyaman şehrinde bulunan Alevi dernek-örgütlerinin Aleviliği nasıl yorumladıklarını, hangi ritüelleri yerine getirdiklerini, birbirleri ile ve Sünnilerle olan ilişkilerini, siyasete bakışlarını, şehirlerde fonksiyonsuz kalan Alevi kurumlara nasıl yaklaştıklarını vb. konuları incelemiştir.

Mehmet YAMAN, ***Alevilikte Cem:*** Son yüzyılda kentleşme süreciyle birlikte şehir ortamında kırsal kesime nazaran sürekli olarak yapılamayan cem ritüelinin ilke ve kurallarının neredeyse unutulmaya yüz tuttuğu endişesiyle yazar tarafından kaleme alınan eser, yurt içi ve yurt dışında bulunan bütün Alevi örgütlenmelerinde kendisinden faydalanılmak üzere hazırlanmıştır. Birçok Alevi dedesi ile yapılan görüşmeler sonucu ortaya çıkan bu eserde cem ritüeli tüm safahatıyla incelenmiştir.

Cenksu ÜÇER, ***Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*****:** Tokat yöresi ekseninde ‘’Geleneksel Alevilik’’ üzerinde yoğunlaşan ve yazarın doktora tezi çalışmasından hareketle kitap hâline getirilen eser; Alevilik ekseninde konu ve çalışmaları ele alarak Alevilik ve Aleviliğin tarihi gelişimi, inanç esâsları, ibadet anlayışları, tarikât anlayış-örf ve adetlerini konu edinmektedir.

Çalışma, tarihi sürece ve Tokat yöresindeki mevcut Alevilik yaklaşımlarına bir nebze ışık tutuyor olması, ayrıca adı geçen yöredeki bu yaklaşım tarzlarını Alevilik bağlamında ortaya koyması ve Alevilik inancı hakkında bir genel değerlendirme yapma fırsatı sunması açısından kayda değer bir eserdir.

Yahya Mustafa KESKİN, ***Kentleşme Sürecinde Alevilik, Gelenek ve Modernizm Arasında Gelgitler-Elazığ Örneği*****:** Aleviliğin temel kavramları, gelenek ve modernleşme, Elazığ ilindeki Alevi varlığı ve örgütlenmelerini konu edinen bu çalışma kentleşme ve modernleşme sürecinde Aleviliğin karşı karşıya kaldığı sorunları amprik olarak incelemiştir. Çalışma hem teorik bilgiler açısından hemde amprik bulgular çerçevesinde bu alana önemli katkılar sağlamaktadır.

Hasan YAVUZER, ***Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği):*** Diyanet İşleri Başkanlığı örneğinde, dini otorite ve teşkilatların sosyolojik bir analizini yapan bu çalışmada Türkiye’de dini otoriteyi temsil eden bir teşkilatın yapısal, fonksiyonel ve tipolojik analizi yapılmıştır. Çalışmada, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kuruluşundan, tarihi ve bürokratik yapılanmasından ve işlevlerinden bahsetmek suretiyle kurumsal bir yapının bir otorite fonksiyonunu nasıl yerine getirdiği konusu tartışılmıştır.

Abdullah ÖZBOLAT, ***Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme:*** Dini otoritelere ait toplumsal fonksiyonlarını araştıran bu makale, dini otoritelerin geneli için ‘’ortak’’ kabul edilebilecek olan toplumsal fonksiyonlara odaklanmıştır. Toplumsal fonksiyonlarına dayalı olarak, dini otorite tiplerine ait bir tipolojinin ortaya çıkarılıp-çıkarılamayacağı hususu bu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Çalışmada ekseriyetle dini otorite mekanizmalarının sosyolojik bir yaklaşım ile incelenmesi ve dini otoritelerin tipolojisinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Birinci bölümde, dinsel otoriteye dair teorik bir giriş yapılmış ve otorite, karizma, dini otoritenin göstergeleri vb. konulardan bahsedilmiştir. Makalenin ikinci bölümünde

ise dinsel otoriteye dair tipolojik bir deneme olarak dini otorite tipleri, araştırmanın problematiğine uygun bir tarzda temellendirilmiştir.

Hamid DABAŞÎ, ***İslam'da Otorite*** adlı eserinde; Geleneksel Arap kültür ve otorite kodları, Hz. Muhammed'in risalet hareketi, kendisinin vefatından sonra oluşan Sünni temeller (karizmanın rutinleşmesi), Şii temeller (karizmanın daimileştirilmesi) ve Harici temeller (karizmanın yayılması), İslam'da otoritenin doğası, teşkilatlanması, yaşanan olaylar ve değişiklikler ve otoritenin bölümlenmesi, kurumsallaşması vb. konuları incelemektedir.

b. Kaynak Kişiler

Günümüz yaşayan geleneksel Aleviliğin temsilcisi sayılan ve dini otoriteleri mesabesinde bulunan dedeler ve talipleri tezimizin birincil kaynakları konumundadırlar. Çalışmada kaynak kişilerle yapılan mülakatlar, konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü tezimizin ana mihverinde yer alan konu, dedelik kurumunda meydana gelen değişimler ve süreklilik arz eden uygulama ve yapılar olduğu için; bu olgu ve olayların en iyi tespiti kaynak kişilerle yapılan mülakat ve görüşmelerle sağlanabilecekti.

Kaynak kişi olabilecek şahısların belirlenmesi sürecinde, öncelikle yörede yol ve erkân yürüten dedeler tespit edilmiştir. Çalışmada, Adıyaman şehir merkezinde Alevilerin sosyo-dini yaşamında aktif rol alan bütün dedelerle mülakat yapılmış olup, süreç içerisinde bu görüşmeler imkânlar ölçüsünde tekrarlanmıştır. Aynı zamanda, Alevi kesim arasında talip olarak bilinen kişilerle de görüşmeler yapılmıştır. Çalışma boyunca Adıyaman şehir merkezinde yaşayan 7 dede (çalışma Adıyaman şehir merkezinde yaşayan Alevi kesim ile sınırlı tutulduğu için ilçelerde ikamet eden dedeler ile görüşülmemiştir) ve 121 kaynak kişi (2'si Alevi bireylerle evli, 1'i Alevi-Sünni evliliği yapmış ailenin torunu olan 3'ü Sünnî olmak üzere) toplamda 128 kişi ile görüşülmüştür.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

A. TEMEL KAVRAMLAR

1. Din

Ne kadar gerilere gidilirse gidilsin, insanlık tarihi içerisinde dini inançlardan uzak ya da yoksun bir toplum çeşidine rastlamak pek mümkün görünmemektedir. Din mefhumunun ilk insan topluluğu ile birlikte var olageldiği bilinmektedir. Günümüzde de din olgusu; insanoğlunun en çok meşgul olduğu popüler konulardan birisidir.

Batı dünyasında yapılan yeni araştırmalar sonucunda; din ihtiyacının fıtrî olduğu, dolayısıyla insanın şuurunda var olageldiği ve doğuştan olduğu söylenmektedir (Aydın, 1996:1). Dinin ne olduğu ve muhteviyatı üzerine birçok yaklaşımlar bulunmaktadır. Yani din kavramının bir tek tanımını yapmak mümkün görünmemektedir. Bu gerçekliğe rağmen, kapsamına binaen dinin neliği konusunda bir fikir elde edilebilir (Gürsoy-Kılıç, 2008:36).

Din, başlangıçtan beri üzerinde en çok tartışılan kavramlardan biri olmuştur. Dinden kastımızın ne olduğuna bağlı olarak, din tanımları farklılık arzetmektedir. Genellikle; batılı din bilimciler tanımlama yaparken 'özsel' ve 'fonksiyonel' olmak üzere din kavramını iki ana kategoride açıklama eğilimi göstermektedirler (Kurt, 2008:74). Bunun nedeni ise; genel hatları ile E. Durkheim'e ait olan 'din olgusunun ne işe yaradığı' tartışması üzerine odaklanan fonksiyonalizme karşı Max Weber'in

vurguladığı ‘dinin ne olduğu’ hakkındaki özsel tanımlama faaliyetidir (Davie, 2006:103).

Özsel tanımlama faaliyeti, dinin kapsamı veya özünü-mahiyetini ilgilendiren özellikleri ihtiva eder. Bu özsel özelliklerin temel dayanağı, genellikle duyu organlarımızla tecrübe edilemeyen ve zihin faaliyetleri ile kavranabilen olağanüstü fenomenlerdir. Fonksiyonel din tanımlamalarının tasvirinde ise; ‘dinin birey ve sosyal gruplara sağladığına inanılan faydalar’ merkeze alınmaktadır. Örneğin, kimi fonksiyonel tanımlamalara göre ‘din, yaşam alanına anlam katan, insanlara ait etkinlikler’ dizisidir. En kolay ifadeyle; özsel tanımlamalar dinin ‘ne olduğu’ hususunu bize anlatırken, fonksiyonel tanımlamalar ise bize, dinin ‘ne yaptığı’ konusunda bilgi verir (Kurt, 2008:75).

İnsanlık ve tarihi için önemli bir yere haiz olan, insan için vazgeçilemeyen, kendi hayatının şekillenmesinde büyük etkisi olan (Erdem, 1997:21) ve birden fazla tanımı olmasına rağmen (Er, 1988:3) bir ibadet, inanç ve ahlâk sistemi olan din kavramı hakkında henüz kesinlik arz eden bir tanımlama yapılabilmiş değildir (Keskin, 2009:22). Arapça bir kavram olan ‘’din’’ kelimesi; itaat, ibadet, örf ve âdet (Erdem, 1997:22), kanun, yol, millet, üstün gelmek, yargılama, hesap, hüküm, ceza, mükâfat gibi anlamlara gelmektedir (Dönmezer, 1982:259).

Batıda din terimi yerine; *bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak ve ihmal etmemek ve ulûhiyete karşı görevi özenle yerine getirmek (relegere), düşünmek, tefekkür etmek (releger)* (Chevalier, 1993:19), *büyük saygı, titizlik gösterilen* (Aydın, 1996:2), *hürmet edilen şey (religio), tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi (religare)* (Adıvar, 1980:13-14) ifade eden *religion* kavramı kullanılmıştır.

Yapılan çeşitli çalışmalarda dinin muhteviyatına binaen farklı içerik ve şekillerle birçok din tarifi yapılmış olsa da (Gürsoy-Kılıç, 2008:36) üzerinde ittifak sağlanan kesin bir tanım bulunmamaktadır.

2. Otorite

Sosyal ve örgütsel herhangi bir yapıyı oluşturan farklı unsurlar içerisinde; çeşitli kurallar koymak ve belirlemek ayrıca belirlenen bu kuralların denetiminin yapılabilmesi için gerekliliği tartışılmaz olan ve oluşturulmaya çalışılan kontrol mekanizması, sosyal

örgütün hedefleri doğrultusunda elemanlarını yönlendirmesi gibi özellikler, örgütlü yapı içerisindeki otorite öğesiyle ilintilendirilmektedir.

2.1. Otorite Nedir?

Toplumların ve toplumlarda ortaya çıkan dini, siyasi, kültürel vb. kurumların, işlevsel olabilmeleri ve bu özelliklerini uzun süre muhafaza edebilmelerinde ve bireyler arasında; kardeşlik, sadâkat vb. bağların oluşturulması açısından otorite büyük önem arz eder (Sennett, 2011:13). Otorite, herhangi fiziki bir cebir ve zorlama faâliyeti olmaksızın, boyun eğen şahsa belirli bir davranış biçimini kabul ettirebilecek olan ''gücü'' elinde bulundurmaktır (Pazarbaş, 2012:79). Otorite, buyruk/emir verme ile boyun eğme (itaat etme) arasındaki ilişki biçiminin içinde yer alır ve bu durumun toplumsal bir olay olarak kabul edilmesini sağlar (Mendel, 2005-b:23).

Otorite kavramı, ilkçağ filozoflarından itibaren tanımlanmaya çalışılmış olmasına rağmen bu konuda; günümüze kadar bütün sosyal bilimcileri etrafında toplayan ortak bir tanım ve değerlendirmenin olduğunu söylemek güçtür (Yiğitceoğlu, 2013:57). Bu kısımda otorite sözcüğüne ilişkin belli başlı tanımlara aşağıda kısaca yer verilmiştir.

Türkçemizde *''yetke''* olarak ifadesini bulan, *''meşrû güç''* (Benn, I/215), *''emretme, itaat ettirme hakkı veya gücü''* (TDK, 1995), ''*bir kişi veya grubun, diğer insanlardan bazı şeyleri yapmalarını isteme hakkını da içerecek bir biçimde bir şeyi yapma ve talep etme hakkı''* (Downie, 1995:68) olarak tanımlanan otorite kavramı, Fransızca kökenli (authority) olup, ''*güç, yetki, yetkili kişi, makâm ve mercii''* gibi anlamlara gelmektedir (Yavuz, 2006:25).

İngilizcede ise kökü *''author''* kelimesi olup *''yazar''* anlamına gelmektedir. Yani otorite sözcüğü üretken oluşu çağrıştırmakla birlikte baskıcı bir sistem veya kişiyi ifade etmek için de kullanılır (Sennett, 2011:28).

Otorite kavramını; *''herhangi bir mevzuda bir varlığın yeterliliğine insanları inandırmak suretiyle bir bireyin kendi şahsına sağladığı güven merkezli itaat, hâkim olma, yaptırım koyma ve emretme gücü''* şeklinde tarif edenler olduğu gibi bu kavramı; ''*Fiziksel zorlama olmaksızın, taleplerini tartışmaya veya haklı göstermeye çabalamadan, gönülden itaat ettirme yolu''* şeklinde ifade edenler de olmuştur (Mendel, 2005-a:11).''

Otorite, ‘’buyurgan ve baskın’’ özelliği sayesinde kendisine itaat edenin (otoriteye) boyun eğmesini ve kendisine bağımlılığını sağlayan ‘’itaat merkezli’’ bir kavramdır. Bir nevi inanç, fikir, görüş ve hareket alanında müdâhaleci, yargısı kesin ve nihâi olup, aynı zamanda kanâatleri etkileme özelliği olan soyut bir unsurdur (Alıcı, 2006:44).

Karmaşık dünyamızda eylem ve söylem birlik veya farklılıklarının temel sebebi olarak da bazen otorite kavramı öne sürülebilir. Farklı düşünce ve ekol sahiplerince otoriteye ‘’esrârengiz ve muammâlı’’ nitelikler atfedilmiştir. Otorite, bir tür; zihinler üzerinde etkili olan mekanizmadır ki, sorgulanması bile problem teşkil edebilen ve kimilerini rahatsız edebilecek türdedir. Kimi otorite sahiplerince açıkça dile getirilmese de arka planında bir nevî ‘’kutsalı belirten son sözcüklerden biri’’ bulunmaktadır (Mendel, 2005:12).

Otorite konusunda ilk kapsamlı çalışmayı yapan Alman sosyal bilimci Max Weber, *‘’Güç: Match’’* ve *‘’Egemenlik: Herrschaft’’* kavramlarına dayandırır otoriteyi. Ona göre Güç:

> *‘’Bir sosyal ilişki içinde, aktörün hangi temele dayanırsa dayansın, direnmeyle karşılaşsa bile istediğini yapabilme konumunda olma ihtimâlini ifade eder.’’* Egemenlik ise *‘’belli içerikteki bir emre, disipline olmuş (kazanılmış bir alışkanlık sonucu, anında, kendiliğinden ve kalıplaşmış bir şekilde itaat etmeye güdülenen) belli bir grup insanın itaat etme ihtimâlini’’* anlatır (Weber, 2013:40).

Max Weber ***‘’sosyal otorite’’*** kavramını da sıkça kullanır. Bununla otoriteyi:

> *‘’Somut bir durumda, emrin yerine getirilmesini sağlayan, yönetilenin bunun uygunluğuna kâni olması, vazife duygusu, korku, düpedüz alışkanlık, ya da kendisi için yarar elde etme arzusu’’* şeklinde ifade etmektedir.’’(Lukes, 1990:650).

Otorite kavramıyla ilgili olarak aşağıdaki tanımlamalar da yapılmaktadır. Bu tanımlamalara göre:

‘’Otorite:

- *Buyruk/emir verme hâk ve selâhiyeti ya da boyun eğdirme (itaat ettirme) erkidir.*
- *Otoriteyi yürütmekte olan kişi/kişiler ya da iktidâr organlarıdır.*
- *Kamu otoritesinin (yasalarla vücut bulan) zorunlu ve yaptırımcı gücüdür.*
- *Otoriter veya tamamen güvence altına alınan davranış kalıplarıdır.*

- *Herhangi bir zorlama olmadan, saygı ve güven esâsına dayalı boyun eğmeyi/itaat etmeyi kabul ettiren bir tür çekiciliktir.*

- *Bir alanda uzman olmaktır. Bu otorite; bir uzmanın veya bilginin eseri de olabilir* (Mendel, 2005-b:24).''

Bir otoriteyi kabullenmek, bir anlamda bireyin yapması ya da inanması arzulanan şeyi inceleyip araştırmaktan sakınması/çekinmesi anlamına gelir. Bu durum bir anlamda otoritenin bireylerin kendilerine ait akli muhâkemelerini kullanmayı engellediği hususunu ihtivâ ettiğini gösterir. Otorite mekanizmasını tanıyan ve buyruklarını kabul eden bireyler, bu yapıların kendilerine bir şeyi yapmasını emretmesini yeterli görürler. İnanmak ve uygulamak için bu yeterli bir sebeptir (Pazarbaş, 2012:79-80). Otoritenin gereğinin uygulanması; bir sebep göstermek zorunluluğunda olmamak, inanılma hak ve gereklerine hâiz olunduğundan ötürü itaat görmek demektir. Bu konuda belirleyici etken ise beyanına uyulan otoriter bireyin kim olduğu hususudur. Bu durumda bir bakıma, itaat edilen mevzunun ne olduğu hususu ikincil derecede önemli olmaktadır (Lukes, 2002:634).

Otorite kavramı izah edilip tanımlanırken bazı sorulara cevap aranmalıdır. Örneğin; kavramsal olarak otorite meşrû mudur? Akılcı mıdır? Zorlayıcı olur mu/olabilir mi? Özgürlüğü inkâr eder mi? Tanım olarak rızaya bağlı mıdır/değil midir? Otorite, iman/inanç, amel/pratik/davranış düzeylerine mi yoksa bu boyutların hepsine mi uygulanır? Fiili mi, yoksa hukuki midir? Sebep-sonuç ilişkisine mi delalet eder yoksa içsel bir duruma mı? Eşitlik veya eşitsizlik varsayımı var mıdır? (Lukes, 2002:628).

Otorite olgusunda bir fâil ve bir de mef'ûl (yani otoriteyi uygulayan ve otoriteye maruz kalan) bulunmaktadır. Zorunlu olarak otorite, etki eden (fâil) ile etkilenen/etkileşime maruz kalan (mef'ûl) arasında cereyân eden bir ilişki türüdür. Fâil olanın, güçleri yettiği halde kendisine karşı bir eylemde bulunmayan diğerleri/ötekiler üzerindeki, fiil/eylem ve güç gösterisinde bulunmak adına hâiz olduğu imtiyâzlı bir imkandır (Kojave, 2007:14; Pazarbaş, 2012:80).

Otoritenin, yaygın ve sistemli bir biçimde halk toplulukları üzerinde uygulanışı; siyasi bir irâdenin ürettiği bilgi ve eğitim sistemleri mârifetiyle yetişen nesilleri kendisine itaat ettirmesi yöntemiyle olabilmektedir. Otoritenin siyasal anlamda bir eğitim özelliği kazanabilmesi, Romalılar döneminde olduğu gibi genç nesillere *''büyük*

şahsiyetleri'' her şart ve koşulda örnek alabilmelerinin gereğini kavratmakla ve kabullendirmekle mümkün olacaktır. Böylece, otoriteyi kabullendirecek temel eğitim programları sayesinde egemenlik ve otorite kurma niyetleri gizli olarak tahakküm etme yolunda ilerler. Burada amaç aslında eğitim değildir. Gerçek amaç ve niyet otoriteyi kabul ettirme ve bireyi otoriteye boyun eğdirmektir (Arendt, 2004:164).

Eren, otorite olgusunun her şeyden evvel ''haklar ve ödevler'' bakımından bir tür ''baskı kuvveti'' olarak tanımlanan hukuki bir kavram olduğunu belirtir. Bu bağlamda kendisi otorite kavramı yerine ''yetke'' terimini kullanır. Ayrıca demokratik ve mânevî açıdan ise otoriteyi; baskı gücüne karşıt olarak *''başkalarının rızâlarının ortaya çıkardığı yönetme hakkı''* olarak tanımlar. Bu şekilde meydana çıkan otoritenin, başka bireyler ile bağımsız ilişkilere dayandığını ve ''ikna edebilme ve takip ettirebilme gücü'' özelliğine dönüştüğünü belirtir (Eren, 2003:471-472). Böylece otoritenin, bağımsız irâde beyanına dayanan ferdi ve mânevî bir güç olarak başka kişileri itaate râzı edebilen bir etki gücü olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.2. Hukûki Açıdan Otorite

Yöneten konumunda olan sınıflar, fiilen meşrû gösterdikleri iktidârlarına ahlâkî ve hukuki dayanaklar bulmaya çalışırlar. Bunu da genel geçer tanınan ve kabul gören inanç ve doktrinlerin zorunlu ve mantıksal bir sonucu olarak lanse ederek yaparlar (Lukes, 2002:656). Böylelikle hukuki bir zemine oturan otorite, bundan sonra bir tür ödevler ve haklar açısından tanımlanan bir kavram olur. Bu durumda otoriter kişi, itaat görme hakkına hâiz olan ve bu gücü elinde tutan kimse; sevk-idare ve komuta edilen kişiler ise itaat etme/boyun eğme ödev ve görevi olan kimse olur. Otorite yetkisini elinde tutan kimse, yasa ve kanunlardan aldıkları, teâmül ve toplumsal temâyüllerin meydana getirdikleri itaat edilme hakkını uhdelerinde tutarlar iken yönetilenler açısından bu durumda belirlenmiş olan kural ve esâslara uyma ödev ve zorunluluğu bulunmaktadır (Yesertener, 1994:7).

Her kanun veya yasa ile otoriteye mutlak itaat ödevi ortaya çıkmaz. Bu durumda, kanun ve yasaların; muhataplarının nezdinde benimsenebilirliği ve kabul edilebilirliği önem arzetmektedir. Örneğin; 12 yaşına basan her çocuğun, ölüm cezâsına çarptırılabileceğini öngören Stalin yasası, Yahudiler'in toplum nezdinden dışlanması ve sakat vatandaşların imha edilmesini buyuran Nazi yasası gibi birçok kimse için bu tür yasaların meşrûluğu ve koşulsuz/şartsız kabul edilebilirliği söz konusu değildir

(Mendel, 2005a:40-42). Bundan dolayı otoriteler kendi lehlerine yasalar yapmakla tam olarak meşrûiyet sağlayamazlar. Bir mekanizma otorite olabilmek adına meşrûiyeti sağlam kurallar koymak veya yasalar çıkarmak zorundadır. Aksi bir durumda meşrûiyeti bulunmayan yasa ve kurallarla, yasal bir otoriteden söz etmek mümkün görünmemektedir.

2.3. Demokratik Olarak Otorite

Eski zamanlarda otorite kutsallıktan beslenirdi. Günümüzde ise bu durum daha da rasyonel bir boyut kazanmıştır. Bu açıdan otorite, başka insanların kabul ve rızâlarının meydana getirdiği bir tür yönetme hakkı olarak ifade edilebilir (Mendel, 2005-a:13). Burada ortaya çıkan durum; yönetim erkinin baskı/güç ve kuvvete dayalı olmadığı hususudur. Aynı zamanda kişilerin arzu, istek ve irâdelerine bağlı olarak ortaya çıkan bir otorite mekanizması bulunmaktadır. Böylelikle de kişiler, yasa, talimat ve emirlere itaat etmek adına irâde beyanında bulunmuş olurlar. Bu husus, bir otoritenin demokratik yönünü meydana çıkarır. Bireyler, karşılıklı fikir teatisinde bulunur ve realitesi yüksek olan inandırıcılığı bulunan fikir ve düşünceler kabul görür. Bu demokratik ortam sayesinde kabul gören fikirler, itaat ettiren ve boyun eğdiren bir hâl alır. Bu şekilde meydana çıkan otorite daha bağımsız ilişki ve fikirlere dayanmakta, ‘’takip ettirme gücü ve özelliğine bürünmektedir.’’(Yesertener, 1994:7-8).

Demokratik otorite, gücünü uzlaşı yöntemiyle elde eder. Bu uzlaşı yoluyla meydana gelen demokratik otorite mekanizmasında itaat mefhumu, üzerinde anlaşılan bağlayıcı kararlar sayesinde olur. Bu bir tür gönüllü itaat etme durumudur. Çünkü müşkül olan bir durumu çözebilmek adına bireyler hep birlikte çözüm yolları aramaktadırlar. Bu çözüm bulma faâliyeti, bir tür demokratik çare bulma hâlidir. Aksi takdirde fikir ve eylem koordinasyonu sağlanamayan bir ortamda herkes kendi kafasına göre hareket edecek ve arzulanan çare bulunamayacaktır. Böyle bir durumda sorun devam edecektir. İnsanlar, bir çift çorap üretmekten bir devleti yönetme/idare etmeye kadar belli ve ortak hedefler için bir araya geldikleri ortamlarda mutlaka bir otorite mekanizmasına ihtiyaç duyarlar. Bu gibi durumlarda emredici güce dolaylı veya direkt bir itaat söz konusudur. Spinoza ve Hobbes’a göre toplumun bizâtihi varlığı, kendi toplumsal hayatlarını sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmeleri ve güvenli bir ortamın oluşturulabilmesi adına bir otoritenin varlığı ve kabulü hususunu zarûri kılmaktadır (Lukes, 2002:638).

Hangi sebeple olursa olsun bireylerin kendi istekleri ve inisiyatifleriyle bir araya gelip ortak hedef ve amaçlar uğrunda bir şeyler üretme/yapma hususunda kararlar almalarında bir uzlaşı söz konusudur. Bu manada demokratik bağlamda otorite konusu incelendiğinde içeriğinde bir uzlaşının bulunduğu görülmektedir.

2.4. Yönetsel Olarak Otorite

Örgütlü güç yapıları, her zaman lider ve bağlıları arasında bir hiyerarşik ayrım yapan özellik arz ederler. Bu yapılardaki yönetimin temelini, bir bireyin diğer insanlar üzerindeki gücü oluşturmaktadır. Yönetsel kuvvet ve güç; başka bireyler vasıtasıyla amaç ve hedeflere ulaşabilme yeteneğidir. Bu sebepledir ki; yönetim mekanizmasına hayat veren ve olmazsa olmazı 'güç'tür. Otorite ise; meşrûluğu sağlanmış haklı bir gücün adıdır. Bu vasfıyla da yönetsel güç ile yönetsel otorite sağlanır (Hodgkinson, 2008:85-87).

Yönetsel manada otorite; bir tür emir-komuta zincirini dizayn, sevk ve idare eden bir yetki ve bu yetkiyi kullanma gücünü ifade eder. Aynı zamanda da hiyerarşik ilişkiler ağı oluşturmak suretiyle bir grubu oluşturan bireyler arasında sosyal bir değişim/farklılaşma meydana getiren bir güçtür. Yönetim erkine sahip olanlar, bu kuvvet sayesinde başka bireylerin davranış ve hareketlerine yön verebilecek kararlar alabilme gücüne sahip olmaktadırlar. Bu güç; yöneten ve yönetilen bireyler arasında yönetsel olarak bir tür kumanda etme kudreti ve kendine itaat ettirme hakkı olarak benimsenir. Bu durum idare sanatında âdeta bir ilke olarak benimsenmiş olmaktadır (Eren, 2003:472).

Fayol'un ''kumanda etme hakkı ve kendine itaat ettirme kudreti'' şeklinde tanımladığı otorite, yönetsel olarak mevki, makam ve basit bir yasal yetki değildir. Bu bir bakıma bireylere iş yaptırma yeteneği, gücü ve kudretidir. Vaz edilen bir kararın çalışma şartlarına uydurulmasıdır. Otorite, bu makamı işgal eden bireyin, başka bireyleri anlama ve çalışmalarındaki yeteneği, başarısı, cesareti ve ileri görüşlülüğüdür. Yönetim erkinde bulunanlar, bu sayede astlarının davranış ve hareketlerine rehberlik edecek kararları alabilme iktidâr ve gücüne sahip olurlar. Burada otoritenin yönetsel açıdan önemi ortaya çıkmaktadır. Üst ve ast bireylerin arasında ortaya çıkan bir güç unsuru olarak otorite, emir-komuta yetkisi ve gücünü ifade ederek; bir grup veya toplumu oluşturan bireyler arasında ortak bir hedefte birleşmeyi sağlayan kuvvete dönüşür (Güvenç, 1991:39).

2.5. Meşru Otoritenin Temelleri

Weber, meşrû olabilecek bir otoritenin üç saf çeşidi olduğunu söylerken bu meşrûluk tezinin geçerli olabilmesi için ise; asıl olarak karşılıklı bağımlılık içindeki şu temel düşünceler üzerine kurulu olabileceğini varsayar:

a. Rasyonel Temeller

‘’Normatif kaide/kuralların meşrûluğuna ve bu meşrû görülen yasalara göre egemenlik pozisyonuna getirilen bireylerin, emir verme hakkı olduğu inancına’’ dayanır (**Yasal Otorite**) (Weber, 2013:54).

Hukuksal (demokratik) otorite, ne geleneklerden, ne de olağanüstü kişisel niteliklerden kaynaklanır. Bu tür otorite söz konusu olduğunda, iktidârın kaynağını akıl ve kurallar oluşturur. Kişiler belli kurallara göre iktidâra gelir, belirli sınırlar içinde yetkilerini kullanır ve belirli kurallara göre iktidârdan uzaklaşırlar. Rasyonel-yasal otorite, resmî kurallardan doğmaktadır. Böylelikle de sahip oldukları statüleri kendilerine bazı şeyleri yapabilme yetkisi verdiği ve toplumların hukuka uygun olan yasaları nihai egemenlik kaynakları olarak gördükleri için modern yapı figürleri olan bürokratlara itaat edilir. Weber’e göre; meşruiyyet özelliği arz eden kurallara itaat edip onlara bağlanmak, modern toplumların her şeyi akıl ve mantığa isnad etme eğiliminin temelini oluşturmaktadır (Wallace-Wolf, 2004:87).

b. Geleneksel Temeller

Çok eski zamanlardan beri devam eden geleneklerin kutsal oluşuna ve bu geleneklere göre gücü kullananların meşrû oluşlarına olan yerleşik inanca dayalıdır (**Geleneksel Otorite**).

Geleneklerin saygı ve büyük ilgi gördüğü geleneksel otorite, toplumsal düzenin ağır değiştiği toplum ve kurumlarda görülür. Bu gibi ortamlarda otoritenin kaynağı; gelenekler veya yerleşik inançlardır (Weber, 2013:54). Geleneksel otorite kişiseldir. Lakin geçmişten intikal ettiği için süreklilik arz eder. Bir kral ya da kabile şefi, kişisel olarak kabiliyetli ya da etkili bir şahsiyet olmayabilir. Ancak süregelen bir adet gereği kendisine itaat edilir. Weber bu durumu şöyle ifade eder:

> *‘’Genellikle meşruluğu geleneğe dayalı olan ataerkillik en önemli egemenlik tipidir. Ataerkillik, babanın, kocanın, evin büyüğünün, ... , efendinin, ev*

> *hizmetkârlarının ve görevlilerinin, patronun, … , babadan intikal eden lordluk ve hükümran prensin hâkimiyeti demektir.’’* (Wallace-Wolf, 2004:87).

c. Karizmatik Temeller

Bir ferdin istisnai kutsallığına, kahramanlığına, örnek özelliklerine ya da onun tarafından açıklanan veya emredilen normatif kalıpların ya da emrin kutsallığına olan bağlılığa dayalıdır (**Karizmatik Otorite**) (Weber, 2013:54). Bu bağlılığın esası, bir liderin bireysel niteliklerine dayanmaktadır. Şöyle ki:

> *‘’İdare edilmekte olanlar, belirli bir kişinin, üstün niteliğine inandıkları için boyun eğerler… Böylece karizmatik egemenliğin meşruluğu, sihirli güçler, vahiy ve kahramana duyulan aşırı saygıya dayanır.’’* (Gert-Mill, 1970:295-296). Örneğin; İsa’nın müritleri kendisini bir mevki sahibi olduğu için değil, sırf kendisi olduğu için takip etmişlerdir (Wallace-Wolf, 2004:87).

Sosyoloji başta olmak üzere pek çok bilim dalı, dini otoriteye atıfta bulunarak otoritenin toplumsal fonksiyon ve işlevlerine odaklanmıştır. Dini otorite konusu sosyolojinin kurucularından olan Max Weber’in analiz ve yaklaşımıyla sistematik bir zemine oturmuş bulunmaktadır. Weber eserlerinde otorite konusunda kilit kavram olarak ‘karizmayı’ işlemektedir. Karizma kavramı dinsel otorite tiplerini anlamada temel hareket noktası olmuştur.

Weber, metodolojisiyle dini otorite tiplemelerinin toplumsal manada yüklendikleri fonksiyon ve özelliklere göre din kurucusu, şaman, peygamber, rahip, âlim, şeyh, velî, seyyid tiplerinin birer dini otorite oldukları kabulüyle toplumun farklı katmanlarında değişik görevler üstlenmeleriyle birlikte üç özellikleri ön plana çıkmaktadır. Bu özellik ve fonksiyonlar kendilerinin dinsel otorite kabul edilmelerinin şartlarından olup kendilerinin bir tür; rehber, yargıç ve hekim olma işlevlerinden oluşmaktadır.

Anılan tiplemelerden din kurucusu, şaman ve peygamber karizması, kişisel (şahsi) karizma özelliği taşımaktadır. İnsanların bu şahsi karizma sahiplerine bağlılığı, toplumdan veya makamdan dolayı değildir. Aksine kişisel olarak sahip bulundukları şeylerden ötürü itaat ederler. Çünkü kendilerinde, ilâhî bir emir ile bu karizmatik şahsiyetin görevlendirildiği fikri ön plandadır. Şahsi karizma, topyekün bir itaat ve bireysel amaç ve hedeflerden vazgeçişi ister. Bağlılarda heyecan uyandırır. Diğer tarafta ise daha akılcı özellik taşıyan fonksiyon karizması ise daha ölçülü ve sınırlı bir itaat istemektedir. Velî, rahip, seyyid, şeyh ve âlim karizmalarında ise fonksiyonel karizma özelliği bulunmaktadır (Özbolat, 2015:4-5).

Karizmatik otorite, liderin olağanüstü gibi görünen özelliklerinden doğar. Otoritenin kaynağı, bizzat bireyin doğuştan getirdiğine ve sahip olduğuna inanılan özelliklerdir. Büyük bir kahraman ya da çok zor koşullar içinde, toplumu çıkış yoluna sokabilmiş olan bir liderin iktidârının kökeninde karizmatik otorite bulunur. Çoğu zaman mantıkla araştırılmadan, onun olağanüstü niteliklere sahip olduğuna inanılır (Bird, 2017:73-76). Bu konu aşağıda ‘’karizma’’ başlığı altında detaylandırılmıştır.

3. Karizma

Max Weber'in sosyoloji bilimine kazandırdığı ***‘’karizma’’*** kavramı, kelime manasıyle ***‘’olağan üstü ve aşkın bir varlığın vergisi’’*** olan güç anlamına gelir (Arslantürk-Amman, 2000:189). Bu güç doğuştan gelen bir özelliğe sahiptir (Pazarbaş, 2012:39). Etkileyicilik ve büyüleyicilik ***(büyüleyici özellik)*** anlamlarına da gelen karizma terimi, gerçekliği sorgulansa bile herhangi bir bireyin, olağanüstü ve etkileyici bir güç ve yeteneğinin olduğuna inanmak olarak ifade edilir (T.S. 1998: c. 2:802).

Yeni Ahit'in Yunanca versiyonundan türetildiği bilinen karizma kavramı**, *‘’lütfu ilâhînin ihsânı’’*** manasına gelip (Özbolat, 2012:5) sıradan bireylerden, kendisinde mevcut olan olağanüstü yetenekler sayesinde farklılık arz eden şahsiyetler için kullanılır (Wach, 1990:398). Bu farklı niteliklere sahip karizma sahibi birey, toplumu içinde bulunduğu bunalım ortamından kurtaran kişiyi simgeler (Kızılçelik, 1994:260). Bu tür özelliklere hâiz olan şahsiyetlere karizmatik liderler denilir (Yavuzer, 2005:12).

Max Weber, karizmayı şu şekilde tanımlamaktadır:

> *‘’Bir bireyin şahsiyetine atfedilen belli bir vasıf olup bu vasıf sayesinde söz konusu birey olağanüstü olarak kabul edilir ve kendisine tabiâtüstü, insanüstü ya da en azından hususi bir biçimde istisnai güçler ve vasıflar bahşedilmiş olarak ele alınır.’’* (Weber,1978:241).

Karizmatik liderler, güçlerini hukuk kurallarından veya geleneklerden almazlar. Aksine bu güçlerini sahip olduklarına inanılan olağanüstü özelliklerinden alırlar (Kızılçelik-Erjem, 1992:240). Diğer bürokratik yapı arzeden teşkilatlanmaların aksine bu tür karizmatik yapılarda düzenli bir atama prosedürü bulunmaz. Belirli kural, kaide ve şartlara bağlanmış yükselme ve kariyer gibi özellikleri bulunmaz. Aynı zamanda karizmatik liderlerin ve şayet varsa yardımcılarının uzman olma gibi bir zorunlulukları da yoktur.

Kişilerde bulunan bu gibi karizmatik ögeler, yaşadıkları toplumlar tarafından fark edilir ve kendilerince kabul görürse; bu karizmatik bireyler yaşadıkları toplumun temsilcisi, ileri geleni ve lideri pozisyonuna gelirler. Böylelikle de bu gibi karizmatik şahsiyetler, lideri oldukları toplumlarında söz sahibi olur ve sosyal yaşamın merkezinde yer alırlar. Karizmatik liderlik, bir kişinin sahip olup sergilediği belli başlı coşkulu özelliklerle ilintili bir durumdur. Bu tür liderler, bu özellikleri sayesinde başka bireyleri kendisine, misyonuna ayrıca kendisinde muhtelif sezgilerin bile bulunduğuna inandırabilirler. Böylelikle de başkalarını bu durum ve özelliklerine inandırarak o bireylerin dünyalarını mânevî ve sosyal açıdan etkilemiş olur. Bu kişiler artık bu karizmatik öndere samimiyetle ve gönülden inanır ve kendisine bağlanmış olurlar (Yavuzer, 2005:12-13).

Toplumlar, içinde bulunduğu geleneksel, tarihi ve sosyo-ekonomik şartlarının meydana getirdiği ortamlar aracılığıyla kendi karizmatik önderlerini meydana çıkarırlar. Bu gibi karizmatik liderler genellikle toplumlarının en buhranlı dönemlerinde kendilerine en çok ihtiyaç duyulan zamanlarda ortaya çıkarlar. Yani bu gibi önderlerin ortaya çıkışı, toplumların içerisinde bulunduğu ortamlarla ilgilidir. Bu gibi liderler bir nevi toplumun umudu olarak sahneye çıkar ve karizmatik özelliklerini sürdürebildiği sürece etki ve otoriteleri devam eder. Aksi bir durumda etrafında kümelenen yığınlar zamanla dağılmaya başlar.

Karizmatik şahsiyetler ekseriyetle tarihi kahramanlar, büyük olay ve zor zamanlarda ortaya çıkmış kurtarıcı vasıflı kişiler, ülke kurucuları ve din önderleri-peygamberlerdir. Karizmanın çeşitli tipleri bulunmakla beraber, temel tip dini karizma temelli olanıdır (Wach, 1990:398). Toplumlarda dini, siyasi, askeri, ekonomik vb. muhtelif alanlarda karizmatik özelliklere hâiz şahsiyetler çıkabilir. Bireylere yaptıkları etki ve toplumlarda meydana getirdikleri değişiklerle peygamberler önemli karizmatik önderlerdir.

3.1. Karizmatik Lider Özellikleri

Doğuştan sahip olduklarına inanılan özel güçler sayesinde karizmatik liderlik pozisyonuna gelen bireyler, temsil ettikleri bu özel güç sayesinde kendi toplumlarını kolayca etkileyebilirler. Karizmatik liderlik yaklaşımına göre sahip oldukları güçleri sayesinde yapmak istedikleri şeyler ve sıra dışı kararlılıkları dolayısıyla kimi farklı özelliklere hâiz önderler karizmatik lider statüsündedirler. Karşı tarafta olumlu etki

bırakan pozitif olgu karizmadır. Bu karizmanın ast seviyesinde olan bireyler, üst seviyede gördükleri lideri benimsemiş olurlar. Kendilerinin, bu karizma gücünü elinde bulunduran lider tarafından yönetilmek isterler (Pazarbaş, 2012:40).

Karizmatik liderin kendilerini yönlendirmesinden ve yönetmesinden hoşnut olan topluluklar aslında algısal olarak kendisini benimsediklerini ve karizmatik özelliklerini kabul ettiklerini göstermişlerdir. Karizmatik bir liderin özelliklerini şu şekilde (Ankan, 1997:408-410) sıralamak mümkündür:

- Sevgi ve muhabbet duyulan kişiliklerdir.
- Mutlak itaat edilen şahsiyetlerdir.
- Kendilerine karşı en üst düzeyde saygı ve güven duyulur.
- Sadakat ve adanmışlık duygularıyla bağlanılan kişilerdir.
- Kendilerinden yüksek performans beklenilir.

Karizmatik otorite kuramına göre karizmatik liderin en çok ihtiyaç duyduğu hususlar; ideal sahibi olmak, gücü elinde bulundurmak ve kendine güven gibi temel konulardır (Zel, 2002:192-204). Lider, takipçilerini etkilemek için belli bir güce gereksinim duymaktadır. Bu lider yapacağı faâliyetlerde başarılı olacağına dair de kendine güvenen bir şahsiyet olmalıdır. İdeali ve kendine güveni olmayan ayrıca elinde güç bulunmayan bir liderin başkalarını etkilemesi ve başarıya doğru yol alması kolay olmayacaktır. Buna göre karizmatik lider:

- Kendine güvenen ve şahsiyeti güven veren kimsedir. Kendilerinin ve ötekilerin liderin yargı, düşünce ve yeteneklerine güvenleri tamdır.
- İdealleri vardır ve vizyon sahibidirler. Gelecekleri için mevcut olan durumdan daha iyi bir gelecek adına tanımlanmış hedefleri vardır. Bu ideallerinin gerçekleşeceğine dair inançları tamdır.
- Değişimi meydana getirebilecek unsurları bilir ve muhtemel tehditleri algılama güçleri bulunmaktadır.
- Değişimi gerçekleştirebilecek kişilikler olarak algılanırlar. Mevcut durumu korumaya çalışmakla yetinmez ve radikal değişimler yapmaya çalışan kişilikler olarak bilinirler.

- ❖ Sıradan değildirler. Alışılagelen davranışların dışında tavır sergiler, davranış gösterirler.

Bir liderin karizmatik önder olup olmadığını gösteren bazı veriler şu şekilde (Yukl, 1989:205) sıralanmıştır:

❖ Takipçilerin, liderlerinin sahip olduğu inançların kesin olarak doğru olduğuna dair olan güvenleri,

❖ Takipçilerin ve liderin sahip oldukları inançların benzerlik arzetmesi,

❖ Takipçilerin, lidere arzulayarak ve isteyerek itaat etmeleri,

❖ Takipçilerin, liderlerini kayıtsız-koşulsuz kabul etmesi,

❖ Takipçilerin, liderden etkilenmeleri ve lideri etkileyebilmeleri,

❖ Takipçilerin, çaba ve gayretlerini arttırma heves ve istekleri,

❖ Takipçilerin, liderin güven ve sevgisini kazanma çaba ve gayretleri,

❖ Takipçilerin, liderin temsil ettiği oluşumun amaç ve misyonunun belirlemedeki payları.

3.2. Karizmanın Rutinleşmesi

Karizma kavramı incelenirken üzerinde durulması gereken bir diğer konu karizmanın rutinleşmesi hâlidir. Rutinleşme kavramını Ünver Günay gelenek ve gelenekleşme kavramı bağlamında inceler (Günay, 2005:290,373). Karizmatik bir dini önder ile ortaya çıkan heyecan, süreç içerisinde bu liderin vefâtı sonucunda giderek azalmakta ve yok olmaya yüz tutmaktadır. İleriki zamanlarda ortaya çıkan yeni nesil bireyler ile birlikte rutinize olmaktadır (Yavuzer, 2005:13). Karizmatik otorite, mevcut önderin hayatını kaybetmesinin akabinde ortaya çıkan yeni liderin döneminde rutin bir hâl alır (Marshall, 1999:388). Bu süreçte liderin yerine daha akılcı ve hukuki otoriteyle donanmış bir bürokrasi geçebilir. Weber, bu bağlamda karizma eksenli otoritenin artık yerini kurum, teşkilat ve geleneklere bırakacağını söyler (Günay, 2005:290).

Karizmatik liderin doğuşuyla meydana gelen heyecan giderek yok olacak ve artık yerini gelenekselleşmeye bırakacaktır (Günay, 2005:373). Böyle bir rutinize olma hadisesi, muhtelif iç ve dış sebepler nedeniyle daha yeni değişim ataklarını beraberinde getirecektir. Örnek olarak İslam tarihinin ilk dönemlerinde meydana gelen

kurumsallaşma faâliyetlerinin akabinde süreç rutinize olmuş ve giderek yerini geleneklere bırakmıştır. Yeni meselelere çözüm yolu olarak içtihat kurumundan istifade terk edilmiş ve taklit sürecine girilerek tipik bir rutinleşme hareketi ortaya çıkmıştır. Bu değişime bağlı olarak karizmatik dini otoritenin de kurumsallaşıp, geleneksel bir hâl aldığı gerçeği ortaya çıkmaktadır.

4. Alevilik

Alevi kelimesi, Arapça kökenli bir kelime olup çoğulu ‘’Aleviyye’’ veya ‘’Aleviyyûn’’ şeklinde kullanılır. Mana olarak Arapça’da ‘’Ali’ye mensup’’ (İbn Manzûr, IV:3095), ‘’Ali’ye ait’’ (Rençber, 2012:9; Arabacı, 2015:26) anlamına gelir. Mezhepler ve Tasavvuf Tarihi Edebiyatında ise ‘’Hz. Ali’yi sevmek, saymak ve ona bağlı olmak’’ (Eröz, 1990:33) anlamlarında kullanılmıştır. Bu bakımdan Hz. Ali’yi seven, sayan (Bozçalı, 2006:36) ve ona bağlı olan kimseye ‘’Alevi’’ denir (Kırkıncı, 2009:21).

Terim olarak ise kelimeye, siyasî, itikâdî ve tasavvufî açıdan muhtelif anlamlar yüklenmiştir (Ocak, 1989:368-369). Buna göre, İslam siyasî tarihinde bu terim hilâfetle ilgili anlaşmazlıklar esnasında kullanılmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber’in vefâtından sonra başlayan ve üçüncü hâlife Hz. Osman’ın katledilmesinin akabinde artan hilâfet tartışmalarında Hz. Ali tarafını tutanlara ‘’el-Aleviyye’’ veya ‘’Şîa’t-ü Ali’’ denilmiştir (Üçer, 2010:34).

Eskiden beri Alevi toplulukları belirtmek için birden fazla terim kullanılmıştır. Bunlardan terimlerin başlıcaları; Alevi, Kızılbaş, Bektaşi ve Rafizi’dir. Bu farklı adlandırmalar, değişik coğrafyalarda kullanım çeşitliliği ortaya çıkarmıştır. Örneğin; Hz. Ali yanlılarına Mısır’da *Fâtımi*, İran’da *Şiî*, Pakistan dolaylarında ise *İsmailî* denilmiştir. Bu toplulukların Anadolu’daki özgün şekli ise ‘*Alevi veya Kızılbaş’* olmuştur (Aktürk, 2013:25).

Asıl ifadesini yaygın bir şekilde itikât (inanç) alanında bulan Alevi terimi, Hz. Ali hakkında beslenen inançlarla ilgili olarak kullanılagelmiştir. Onu *‘’en üstün sahabî’’* olarak görenlerin yanı sıra (Fığlalı, 1994:7-8), kendisine peygamberlik konusunda pâye verenlerden, ilâhlık atfedenlere varıncaya kadar, çeşitli inançları taşıyanlar bu terimin kapsamında değerlendirilmişlerdir (Ocak,1989:369).

Bugünkü anlamıyla ilk Alevilik, Hz. Ali'nin çocuklarından Muhammed Hanefî ile nesep olarak bağı olan Hoca Ahmet Yesevi'nin Türkistan'da tarîkat kurup tebliğe başlamasıyla doğmuştur. 13. yüzyıla tekabül eden bu olaya Türk Aleviliği denilmektedir. Fakat İslam dünyası ve Osmanlılarda Alevilik, Hz. Ali'nin soyuna mensup olanlar anlamında kullanılmıştır. Aleviliğin bu şekilde algılanmasının bir sonucu olarak hâlen İran, Yemen ve Mısır'da bir insan Alevi olduğunu söylediğinde ona kimin çocuklarından olduğu sorulmaktadır. Bu sebeple Alevilik, seyyidlik ve şeriflik olarak algılanmaktadır (Sezgin, 2004:36-48).

Türk coğrafyasında ise Alevilik İslamiyet öncesi eski Türk inançlarından bazı ilkeleri de içine alarak yayıldı.[2] Horasan'da olsun Anadolu'da olsun çok sayıda taraftar buldu. Anadolu ve Rumeli'de Bektâşi babaları, şeyhleri, dedeleri, abdalları; Hâc-ı Bektâş-ı Velî'den başlayarak Aleviliği yaymaya ve örgütlemeye başladılar.

Aleviliği, inanç biçimi olma yerine *''doğayı, dünyayı, toplumu ve bireyi anlama çabası olan bir yaşam biçimi''* olarak tanımlayanlar olduğu gibi (Balkız, 1992:6), *''İslam'ın özündeki inanç akımıyla bütünleşerek günümüze ulaşan bir kültür ve hayat felsefesi''* olarak tanımlayanlar da mevcuttur (Şener, 2001:131-132). Bunun yanı sıra *''felsefî, kültürel, siyasî, hukuki ve törel olarak bir ideoloji''* olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır (Algül, 1999:114-121).

Yöre Alevilerinin dede olarak kabul ettikleri Ali Büyükşahin, Alevilik ile ilgili şunları söylemektedir:

> *''Alevilik, bir dinin tasavvufi ve bâtıni yorumu olarak kabul edilir. O din de; İslam dinidir. Çünkü Alevilik, İslam'ın tasavvufi ve bâtını yorumu olmakla birlikte insan sevgisini ön planda tutarak inançlarını yerine getirmektedir. Hatta biraz da olsa bazı semâvi veya semâvi olmayan dinlerin de izleri bulunmaktadır diyebiliriz.*
>
> *Alevilikte tek tanrı inancı vardır. Hz. Muhammed'i, hem peygamberi ve hem de mürşidi olarak kabul eder. Ayrıca Kuran'ı da akıl ve mantık çerçevesinde yorumlar ve değerlendirir. Alevilik, ufku geniş, evrensel bir inanç sistemine sahiptir.''(K.D.1).*

Hz. Ali zamanından başlayarak Alevi önderleri; kırmızı başlık ve elbise giydiklerinden, Anadolu'da Alevilere, Kızılbaş da denildi (Büyük Larousse, 1986:361).

[2] ''Alevi topluluklar, farklı kültürel ve dini unsurlardan etkilenerek şekillenen, beslendiği eklektik doktrinden teşekkül eden kültür ve inanç topluluklarıdır. Bu inanç topluluklarının doktrinel kaynakları; Şaman inancı ve ya en eski Türk inanç ve kültür kaynaklarından başlamak suretiyle, Budizm, Maniheizm, İsevilik, Neo-Platonizm, Nasturizm, ve Şiâ'nın etki ve eklentileri ile şekillendiği varsayılan senkretik Kızılbaşlık inancına dayandırılmıştır.'' (Şahin, 2013:167; Doja, 2006:424).

5. Kızılbaşlık

Anadolu Alevilerine verilen bir diğer isim ‘’Kızılbaşlıktır.’’ Kızılbaş kelimesi, *‘’kızıl başlık takan’’* anlamına gelmektedir (Keskin, 2009:25). Altay Şamanları’nın dini âyinleri sırasında başlarına serpuş olarak taktıkları, üzerinde; dağ tavuklarına ait tüy bulunan kırmızı renkli külâhlar, Alevi dede ve Bektaşî babalarının giyindikleri kıyafetlerle benzerlik göstermektedir. Bu husus nazâr-ı dikkate alınırsa; Kızılbaş adının kök olarak kadîm Türk âdetlerine değin uzandığı ve bu ismin kafaya giyilen kırmızı börk ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır (Üzüm, DİA, c.25:547).

Başka toplumlarda olduğu gibi Türk milleti de eski dönemlerden beri bazı renklere farklı anlamlar yüklemiştir. Bu manalar sembolik olmanın yanı sıra millî ve mânevî değerler taşımaktadır (Arabacı, 2015:24). *‘’Gökleri tutan kızıl bayrağın sembolü’’* olarak başlarına kızıl börk takan Türkmenler’den Anadolu’da kalanlar börklerinin üzerine ‘’Osmanlı Mücevvezesi’’ beyaz sarık sararken, İran’a göç edenleri ise kızıl börklerini muhafaza etmişler ve ‘’Kızılbaş’’ olarak anılmaya başlamışlardır. Kızılbaş kavramı; Türklerin millî renk olarak saydıkları al (kızıl) renkli (keçeden yapılma) börk giyen kimse anlamına gelmektedir (Genç, 1997:32-33).

İşaret ettiği mana bakımından Alevilik, kimilerince iddia edildiği gibi eski olmayıp, aksine oldukça yeni ve yakın zamanlarda kulanılan bir kavramdır. Alevilik hususunda önemli araştırmalara imza atmış olan Türkolog İréne Melikoff’a göre Aleviliğin *‘’non-conformist ve heterodoks (örf ve cemaat dışı) bir İslam mezhebini adlandırmak üzere zuhûru (ortaya çıkışı) ancak 19. yüzyıla doğrudur.’’* (Melikoff, 2009:51). Bundan daha önceleri ise geçerli ve kullanılmakta olan kavram ise Kızılbaşlık terimidir ve ortaya çıkışı 15. yüzyıla tekabül etmektedir. Gerek Alevilerin kullandığı kendi metinlerinde ve gerekse de kendilerine dönük verilen fetvâlarda kullanılan kavram hep Kızılbaşlık olmuştur (Düzdağ, 1983:109).

Kızılbaş kavramının Anadolu’daki kullanımı 15. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. Bu terim kırmızı serpuş (başlık) giyen Safevî yandaşlarını ifade eder (Keskin, 2009:24-25). Safevî Devleti’nin kurucusu Şâh İsmâil’in babası Şeyh Haydar (ö.894/1488), taraftarlarına, kendilerinin diğerlerinden ayrılmaları için (her biri bir imamı temsil eden) on iki dilimli kırmızı börk giydirmiş ve bu topluluklar zaman içinde Kızılbaş diye anılmıştır (Üzüm, DİA, c.25:547).

Anadoluda yaşam süren Alevilere verilen Kızılbaş şeklindeki adlandırma, bazı tarihi olayların vuku bulmasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Şâh İsmâil vakasından sonra Osmanlılar tarafından bir küçümseme ve aşağılama ifadesi olarak bazı bölgelerde örneğin İran'da Türkler bu sıfat ve adlandırma ile anılmaktadır. Osmanlı diline geçen bu kavram yine Fars dilinden alınarak, *''Sürh Ser''* biçimiyle kullanılmaktadır (Birdoğan, 2003:471).

Bu adlandırmanın İslami bir kaynağı olduğunu iddia edenler, bu iddianın kökenine referans olarak Hz. Ali'yi gösterirler. İslam tarihinin ilk evrelerinde vuku bulan kimi olayları Hz Ali ekseninde bu ismin kaynağına temel olarak kabul etmişlerdir. Bu iddialar şöyledir:

- İbn Mülcem adlı katil Hz. Ali'yi şehit ettiğinde, Hz. Ali'nin sarığının kızıl renge boyandığından dolayı kendisine Kızılbaş denilmiştir. (Birdoğan, 2003:471; Erk, 1954:36).
- Hayber Kalesi fethedildiğinde Hz. Ali başına kızıl/kırmızı bir sarık sarmış ve bundan dolayı da kendisi kızılbaş ismiyle anılmıştır (Üzüm, DİA, c.25:547).
- Uhud Savaşı esnasında Hz. Peygamber'i korumak adına kendi vücudunu siper eden sahâbi Ebû Dücâne'nin başına taktığı sarığı, kendisi başından yaralandığından kırmızıya (al kana) boyandığı için, onun hakkında bu isim kullanılmıştır (Birdoğan, 2003:471; Erk, 1954:36).
- Hz. Ali, Sıffîn Savaşı'nda kendine bağlı olan askerlerine, Muâviye'nin askerlerinden vuruşma esnasında ayırt edilebilmeleri için başlarına kırmızı sarık sarmalarını istemiş ve bu savaştan sonra kendileri kızılbaş olarak anılmıştır (Üzüm, DİA, c.25:547; Birdoğan, 2003:471; Erk, 1954:36).

Tarihî kaynaklarca bu yaklaşımların doğrulanma imkânı bulunmamaktadır. Bu ifadeler sanki Kızılbaş adına bir tür kutsallık kazandırabilma faâliyetinin bir parçasıdır. (Fığlalı, 1990:11-12; Eröz, 1977:87-88).

16. yüzyıldan bu yana Osmanlı-Safevî mücâdele ve çekişmesinin doğal bir sonucu olarak Osmanlılar tarafından Kızılbaş terimi *''devlet karşıtı muhâlif ve isyankâr zümreler''* manalarında kullanılmış, bu çağın başlarından beri artan Kızılbaş isyanlarında ayaklanmaya dahil olan grupların dini anlayış ve inançları Kur'an-ı Kerim

ve Sünnet-i Seniyye'ye dayalı bulunan çoğunluğun dini anlayışıyla mukâyese edilerek bu isme dini bir boyut da ilâve edilmiş ve Kızılbaş kavramı; yoldan çıkmışlık, sapıklık ve hatta inkârcılık olarak bilinir olmuştur. Bu meyanda Kızılbaş zümreler de yoldan sapan kimseler olarak bilinir olmuştur (Üzüm, DİA, c.25:546-547).

Daha sonraları (18-19. yy.) Kızılbaşlık kavramı giderek bir çeşit aşağılayıcı anlam kazanmış, özelliklede devlet yönetimine isyan etmekle, dinsizlikle, sapkınlık ve ahlâksızlık ile birlikte anılır olmuştur (Yalçınkaya, 1994:45-46).

Fakat Kızılbaşlık ne kadar olumsuz değerlerle birlikte ele alınırsa alınsın, bu terimin tarihsel olarak geçersiz olduğu anlamına gelmez. Buna karşın, kimi Bektâşî kaynakları ve muhtelif araştırmacılara göre bu terim, sadece iftira amaçlı kullanılmış ve tarihi geçerliliği bulunmamaktadır. Kızılbaş kavramına yüklenen bu kötü/kötüleyici anlamlara karşılık kimi yazar ve şairler yazı ve şiirleriyle kendilerini savunmak zorunda kalmışlardır (Aktürk, 2013:35).

Örnek olarak; Bedri Noyan, bir taraftan Türkiye'de bulunan Câferi toplulukların Dedegân kolu olarak isimlendirdiği kesimine, toplum arasında Kızılbaş denildiğini ifade ederken, diğer taraftan bu sözün, genellikle Sünnî kesimlerce Alevi topluluğa verilen bir ad olduğunu öne sürer. Hatta kendisine göre; Aleviler ve Bektâşîler bu duruma, Ehl-i Beyt'e karşı duydukları sevgileri uğruna *''kendilerine atılmış bir taş diye seve seve göğüs germektedirler.''* (Noyan, 1987:120-12). Ayrıca aşağıdaki dörtlük ise adeta konuyu özetlemektedir:

Yezit oğlan bize Kızılbaş demiş
Bahçede açan gül de kırmızı
İncinme ey gönül ne derse desinler
Kitabı derç eden dil de kırmızı (Akt: Aktürk, 2013:35).

Baki Öz, aynı eserinde Aleviliğin tarihi süreç içerisinde muhtelif bölgelerde değişik isimlerle anıldığını ve bu adlandırmaların çoğu zaman kıskançlık sonucu ya da kötüleme niyetiyle yapıldığını ayrıca kimi zamanlar da Alevilerin davranış, giyim ve kuşamlarına bağlı olarak adlandırmalar yapıldığını ve yaygın olarak Alevilere Kızılbaşlar denildiğini ifade eder. Aynı kitabında Kızılbaşlığın Aleviliğin kendisi olduğunu, başkaca bir Kızılbaş topluluk ve toplumunun bulunmadığını, *''dolanbaçlı yollarla Aleviliği aşağılamak için Kızılbaşlığa bir takım şeylerin yüklendiğini ve bunların iftira oduğunu''* (Öz, 1997:90-91) belirtir.

Mezhepler Tarihi araştırmacısı Fevzi Rençber, Kızılbaş kavramıyla ile ilgili şunları söylemektedir:

> *''Kızılbaş tabiri önceleri dini muhtevadan uzak sadece bir soyu ifade edecek anlamda kullanılmıştır. Şah İsmail'in Türk boyları arasında Şiîliği yayma faaliyetleri sonucu; Osmanlı aleyhtarı tutum takınan, dedelik kurumuyla Hz. Peygamber soyuna kendisini bağlayan, Hz. Ali ve sonrasında gelen imamlara Şiîlikten farklı olarak mistik bir misyon yükleyen, Pir veya Dede/Baba gibi kimselerin önderliğinde talip-mürşid ilişkisi içerisinde dini bir yaşam sürdüren, Şah İsmail taraftarı olan Müslüman Türk topluluklarının genel adı olmuştur. Bugün Anadolu'da Alevi zümreler içerisinde Kızılbaş olarak varlıklarını devam ettiren kesim, sözünü ettiğimiz bu grubun devamıdır.''* (Rençber, 2012:11).

Yöre Alevi dedelerinden Garip Bozkurt; Aleviliğin, Kızılbaşlığın kendisi olduğunu ve iki kavram arasında bir fark bulunmadığını şöyle ifade etmektedir:

> *''Evet! Kızılbaşlık, Aleviliğin kendisidir. Hepimiz Aleviyiz. Hepimiz Kızılbaşız. Hz Ali yolunda başımıza kırmızı başlık takmışız. Neden böyle bir ayrım yaparlar anlamak mümkün değildir. Ayrım yapanlar iyi niyetli olmasa gerek. Alevilik ile Kızılbaşlık arasında hiçbir fark yoktur.''* (K.D.2).

6. Ehl-i Beyt

''Ehl'' kelimesi, Arapça dilinde bir yere mensup ve akrabalık bağıyla bağlı olan kimseleri ifade eder. ''Beyt'' kelimesi ise aynı dilde ''ev-hâne'' anlamında kullanılır (Gülşan, 2004:16). Alevilerin, Hz. Ali sevgisi yanında, onun ayrılmaz bir parçası olarak görmekte oldukları Ehl-i Beyt (Ehlü'l-Beyt) ya da ''Âl-i Beyt'' (Ünlü, 2005:13) sözcük olarak ''ev halkı'' demektir (Üçer, 2010:249). ''Ev'', Hz. Peygamberin (s.a.v.) ehlini oluşturan; eşleri, kızları ve damatlarının evi, ailesi ve ocağıdır. Bu aile; Hz. Muhammed, Hz. Hatice, Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşmaktadır. Bu aile onların soyundan gelenlerle devam edegelmiştir (Menekşe, 2006:11). Ehl-i Beyt tabiri, İslam tarihininin ilk dönemlerinden günümüze değin yalnızca Hz. Peygamber ailesini ve soyunu belirtmek için kullanılagelen bir kavram olmuştur (Öz, DİA, c.10, s. 498).

Hz. Muhammed'in tüm erkek çocukları küçükken vefât etmişlerdir. Kız çocuklarından ise Hz. Fâtıma hariç diğer kızları kendisinden evvel vefât etmişlerdir. Resûlullâh efendimizin ''nesl-i pâk''ı Hz. Fâtıma vâlidemizden sürmüştür (devam etmiştir). Kendisinin, Hz. Ali'den olma Hz. Hasan ve Hüseyin adlı çocukları bu neslin devamını sağlamışlardır. Hz. Hasan'ın evlâdına *''Eş-Şerîf''* denilirken, Hz. Hüseyin'in nesline ise *''Es-Seyyid''* denilegelmiştir (Ünlü, 2005:13-14).

Bir rivayete göre Hz. Muhammed (sav) efendimiz, yanında Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile birlikte eve geldiler. Bir müddet sonra kızı Hz. Fâtıma'yı yanlarına çağırdılar. Hz. Fâtıma vâlidemiz efendimizin yanına geldiğinde, efendimiz hepsini abâsının altına alır ve şöyle buyurur:

> *''İşte benim Ehl-i Beyt'im bunlardır. Yâ Rabbi, Ehl-i Beyt'imden günâhları gider ve onları tertemiz eyle!''diye dua eder (*Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 37:2408).

Bu rivayetten Ehl-i Beyt denildiğinde; *''Penç*[3] *Âl-i Abâ''* (abâ altına giren beş kişi) anlaşılmaktadır. Bu konuda Mahmut Dolaş dede şunları kaydeder:

> *''Ehl-i Beyt bizim için çok değerlidir. İnancımızda önemli yer tutmaktadır. Hz Muhammed, Ali'yi, Fatma'yı, Hüseyn'i, Hasan'ı abasının altına almıştır. Onlara büyük önem vermiştir. Size iki emanet bırakıyorum demiştir. Biri Kur'an diğeride Ehl-i Beyt'tir. Bizler de Ehl-i Beyt'in yolundan yürürüz.''(K.D.5).*

Yöre Alevileri için Ehl-i Beyt ve Hz. Ali inancı, büyük önem arz etmektedir. Alevilik içerisinde en etkin kurum olan dedeliğin, talipler üzerindeki etkisinin anlaşılması bununla alâkalıdır. Çünkü yöre Alevilerinin inanç dünyası Ehl-i Beyt muhabbeti etrafında şekillenmiştir. Alevilere göre Ehl-i Beyt ve sözleri buyruk kabul edilen Hz. Ali ve onun soyundan tevarüs eden On İki İmam en önemli dini otorite tipleri olarak kabul görmektedir.

7. On İki İmam

Alevi inanç önderlerinden sayılan ve olağanüstü güçler taşıdığına inanılan On İki İmam (Zelyut, 2015:95); ''Peygamberimizin nesebinden olup, ilmen, ahlâken, takvâ, şecâat ve soy bakımından yaşadıkları zamanlardaki insanların en faziletli/üstünlerinden olan, yüksek şahsiyet sâhibi on iki mübârek zât. Herbiri büyük âlim ve velî olan on iki kişi. Hazret-i Ali'den başlayıp aynı soydan (Hazret-i Fâtıma'dan) gelerek Muhammed Mehdî'ye kadar devam eden on iki din büyüğüne verilen isim. Bunlara Arapça, ''Eimme-i İsnâ Aşere'' de denir (Doğan, 2003:1026).''

Alevilikte, bir inanç kaynağı olarak kabul gören imamlar, bu yönleriyle tanrıya en yakın olan kutsal kişilerden kabul edilir. Kendisi, tanrı ile insanlar arasında bir çeşit bağdır. Onun her davranışı ve bütün fiilleri/yaptıkları tanrı adınadır. Bu nedenle o mâsûmdur, suçsuzdur, uludur. Eylemlerinin hiç birinden sorumlu değildir. İmamların

---

[3] Bazı kaynaklarda elli sayısına denk gelen rakam olan Pence/Pençe kelimeleri genel olarak karşımıza çıkmakta ise de; aslı Farsça'da beş anlamına gelen Penc/Penç kelimeleri doğru telaffuz olduğu için biz de çalışmamızda bu kullanımı seçtik.

sözleri tartışılmaz, onlara karşı görüş ve düşünce ileri sürülemez. Çünkü imamlar yanılmaz, yanlış iş yapmaz. Bu nedenle On İki İmamlar olmadan Alevi yolu olmaz, böyle bir şey düşünülemez. Alevilikte her şeyin özünde ve üzerinde On İki İmamların mânevî varlığı mevcuttur. Onların görüş, düşünce, davranış ve uygulamaları esâstır (Ulusoy, 1986:156-184). On İki İmam şu şekilde sıralanırlar:

Hz. Ali, İmam Hasan, İmam Hüseyin, Zeynel Âbidîn, Muhammed Bâkır, Câfer-i Sâdık, Mûsâ Kâzım, Ali Rızâ, Muhammed Tâki, Ali Nâki, Hasan Askerî, Muhammed Mehdî.

Adıyaman yöresi Alevilerinde de On İki İmam inancı çok önemli bir yere sahiptir. On iki İmam'a îmân, Ehl-i Beyt inancı içerisinde kabul edilir. Yörede On İki İmam'ı anmak ve kendilerinden medet ummak önemli bir yer tutmaktadır.

8. Seyyidlik

Sözlükte, ''bey, efendi, faziletli, kerim, önder, sahip'' vb. manalara gelen seyyid kelimesi, toplum nezdinde seçkin bir konuma haiz olan kimselere verilen bir isimdir. Terim anlamı olarak; ''asaletli, soylu, şerefli, onurlu, mübarek ve kutsal'' anlamlarına gelen ''Şerîf'' kavramıyla birlikte ''Hz. Muhammed'in pâk nesline mensubiyetiyle yüceltilmiş olan kişi'' manasında kullanılagelmiştir (Küçükaşçı, DİA, c. 37:40). Bu unvan Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fâtıma ile amcasıoğlu ve damadı olan Hz. Ali'den olan torunları ile ve onların soylarından tevarüs eden çocukları için kullanılmaya devam etmektedir (Birdoğan, 2015:204).

Cahiliye dönemlerinde, kabilelerin ihtiyar heyetleri tarafından başkan olarak seçilen şahıslara reis, şeyh ya da seyyid ismi verilmekteydi. Soya dayalı bir asaletin önem kazandığı kabile sistemlerinde, mevcut kabile üzerinde seyyid denilen şahısların otoritesinin varlığı belli şartlara bağlıydı. Kendisine duyulan saygı ve otoritesini kabul edişlerinde; belli bir soydan gelmesinin yanı sıra zengin oluşu, yaşça büyüklüğü, hitabeti, yiğitliği vb. unsurlar bu şartlardan bir kaçıdır.

Oldukça nüfuzlu biri olmasına rağmen Seyyid'in otoritesinde cezalandırma yetkisi bulunmamaktaydı. Kendisi başkasına bir görevlendirmede de bulunamazdı. Bu konularda kendisinin mutlak bir otoritesi bulunmamaktaydı. Kendisi kabile mensuplarına ancak yol gösterebilir, çıkan anlaşmazlıklarda ''hakem'' rolunü icrâ edebilirdi. Önemli kararların alınacağı durumlarda kabilenin önde gelen ailelerinden

olan bireylerle toplantı yapar, toplantı sonucu ortaya çıkan ortak kararları uygulardı. Yeri geldiğinde bu kararlar neticesinde yapılacak savaşlarda kabilenin kumandanı olarak sahaya inerdi (Küçükaşçı, age, 40).

Arap toplumlarında, şerif kavramı da (seyyid kavramı gibi) asil bir soydan gelip, şerefli ve güçlü bir asabiyet bağıyla etrafında etkinliği bulunan bir tür ‘’kabile reisi’’ kimliğinin ifadesidir. İslam sonrasında ise seyyid ve şerif kavramları, Hz. Muhammed’in soyunun kendileriyle devam ettiği kızı Hz. Fatıma’dan olma çocukları ile torunları hakkında kullanlmıştır (Birdoğan, 2015:204). Ehl-i Beyt’ten olan kimselerin tanınıp bilinmesi açısından önemli olan bu tanımlamalar zamanla toplum içerisinde Hz. Peygamberin soyundan gelenlere; toplum önderleri olma ve saygınlık kazanma ifadesine dönüşmüştür.

Miladi 969 yılından itibaren bu kavramlarda bir ayrışma meydana gelmiştir. Hz Hüseyin’in soyundan tevarüs eden Medine emirlerine seyyid denilmiştir. Buna mukabil olarak da Hz. Hasan’ın soyundan gelen Mekke emirlerine de ‘’şerif’’ denilmeye başlanmıştır. Seyyid ve şeriflerin Hicaz bölgesinde ilk dönemlerden beri büyük nüfuzları mevcuttu.

Abbasiler devrinden itibaren, seyyid ve şerif olan peygamber torunlarına yönelik olarak kimi hizmetleri yerine getirmek için nakipler görevlendirilmiştir. Bunlara aynı zamanda ‘’nakîbu’l eşrâf ya da nakîbu’n nukebâ’’ da denilmiştir. Bu görevliler tarafından seyyid ve şeriflerin şecereleri kayıt altında tutulmuş olup, kendilerinin toplum nezdinde asalet ve statülerinin bilinir olması için gayret göstermişlerdir. Bu çabalar sayesinde İslam diyarlarının muhtelif bölgelerine dağılmış bulunan peygamber soylular kayıt altına alınmaya çalışılmıştır. Bu vesile ile seyyid ve şerifler halk, ulema ve devlet nezdinde itibar ve saygı görmekteydi.

Hemen hemen her devirde, seyyid ve şeriflik makamına haiz olan peygamber soylular büyük saygı görmüştür. Tarihte Abbasiler, Ihşitler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi birçok devlet seyyid ve şeriflere büyük önem vermiştir. Kendilerinin normal halktan ayırt edilebilmeleri için devlet yönetimlerince kendilerinden yeşil kıyafetler veya sarık takmaları istenmiştir (Birdoğan, 2015:204). Bunlar ‘’siyâdet alâmeti’’ olan seyyidlik kisveleriydi. Osmanlılar devrinde peygamber soylu kadın veya erkek herkesin seyyidlik alameti olan yeşil sarığı takmaları istenmiştir (Kılıç, 2005:77-78).

11. yy. dan bu yana kimi seyyidler, iletişime geçtikleri Türkmen toplumlarıyla beraber Anadolu coğrafyasına yerleşmişlerdir. Horasan taraflarından Anadolu'ya gelen seyyidlik kurumu, Hz. Hüseyin'in soyundan devam eden Ehl-i Beyt ile Türkmen toplumları arasında kız alınıp verilmesiyle meydana gelmiştir (Menekşe, 2006:39). Bu yerleşimci seyyidler, Anadolu'da İslam dininin yayılmasına öncülük etmişlerdir. Türkmen topluluklarında ki dede, ata, baba vb. isimli dervişler, peygamber ocağından gelen bu seyyidlerle iletişim halinde olmuşlardır. Zamanla muhtelif iktidar yöneticileri tarafından kendilerine verilen şecerelerle kendilerini peygamber soylu kabul eden kimi dede ve babalar, zamanla yaşadıkları toplumun karizmatik dini liderleri konumuna gelmişlerdir (Akın, 2017:256).

Yöre Alevilerinin dini otoriteleri sayılan ocakzade dedeler halk tarafından peygamber soylu seyyidler olarak olarak görülmektedir. Mülakat esnasında görüştüğümüz dedeler de kendilerinin seyyid olduklarını ifade etmektedirler.

9. Dört Kapı-Kırk Makâm

Aleviliğin usul, âdab ve erkânını anlatan kitaplarda Aleviğin temel esâsları olarak anılan ve Allah'a yakınlaşma yolu olarak görülen (Uçar, 2006:34) Dört Kapı-Kırk Makâm, *''bir talibin, Hâkk'a ulaşması için izlemesi ve kat etmesi gereken yol''* olarak ifade edilmektedir (Üçer, 2010:342).

Alevi kültüründe Dört Kapı-Kırk Makâm şeklindeki insân-ı kâmil (olgun insan) olma yolundaki temel ilkeleri, Hünkâr Hâc-ı Bektâş-ı Velî'nin belirlediğine inanılır. Hâc-ı Bektâş-ı Veli Hazretleri, bunu *''kul tanrıya kırk makâmda erer, ulaşır, dost olur''* şeklinde ifade etmiştir. Bu ilkeler insanları kademe kademe olgunluğa ulaştırır. Bir diğer yoruma göre; şeriât anneden doğuşun, tarikât ikrâr vermenin, mârifet kendini (nefsini) bilmenin, hakikât ise Hâk Teâlâ'yı özünde bulmanın yoludur (Yaman, 2011:182).

Hâc-ı Bektâş'a göre; ''Allah'a giden yolların sayısı, yaratılmış olanların aldıkları nefesler sayısıncadır. Bunun yanı sıra gerçeğe ulaşan kişiler, dört kapı-kırk makâmdan geçen kişilerdir. Kırk makâmın 10'u şerîât, 10'u tarîkat, 10'u ma'rifet, 10'u da hakikât makâmıdır (Üçer, 2010:342).''

Dört Kapı şunlardır:

1. Şerîât 2. Tarîkat 3. Mârifet 4. Hakikât (Soyyer, 1996:153).

‘’Dört Kapı-Kırk Makâm’’ Anadolu Alevilik anlayışında Hâc-ı Bektâş-ı Velî’nin Makâlat adlı eserinde bildirdiği ve insân-ı kâmil olmak için uyulması gereken esâsları saydığı öğretilerdir.

Anadolu Aleviliğinden bahsedildiğinde dört kapı-kırk makam ve mevzu bahis kuralların tamamının önemsendiği görülmektedir. Bu kapı ve makamlar, Alevi talibin aşması lazım gelen merhalelere ait kurallarının bütününü ihtiva etmektedir. Anılan kapılarından her birini geçebilmek için onar adet makamdan da geçebilmek gerekmektedir. Bunun neticesinde ise kişi kemal derecesine ulaşmış olacaktır. Adıyaman yöre Alevileri de her fırsatta dört kapı-kırk makam olmadan Aleviliğin yeterince anlaşılıp-yaşanamayacağını dile getirmektedirler.

10. Musahiplik-Yol Kardeşliği

Alevilikte musahiplik; taliplerin, rehberin önderliğinde, topluluk ve dedenin huzurunda ikrar verme ritüelinden geçmesi ile ortaya çıkan önemli bir kurumdur (Kaygusuz, 1991:13). Musahip, kelime anlamı olarak Arap dilinde; biriyle konuşan, sohbet eden, ahbap, dost, kardeş, arkadaş ve yol arkadaşı manalarına gelmektedir (Yaman, 2011:208).

Terim anlam olarak ise Alevilikte musahiplik, eşleriyle birlikte iki erkek talibin, dini önder olan dedenin ve diğer Alevi taliplerin huzurunda; tüm yaşamları boyunca birbirileri ile kardeş misali arkadaş ve dost kalacaklarına, birbirilerini iyi ve kötü günlerde yalnız bırakmayacaklarına dair bir tür dünya-ahret kardeşliği adına yaptıkları sözleşmedir (Rençber, 2012:181-182). Bu sözleşme ile dini ritüel yoluyla talipler arasında, bir nevi kan bağına dayanmayan grup içi bir akrabalık bağı tesis edilmektedir. Bu bağlamda, musahip olan erkeğe ‘’kardeş’’, musahip olan kadına da ‘’bacı’’ denilmektedir (Gürsoy-Kılıç, 2008:98).

Musahiplik kurumunun kökeni hususunda ise sözlü kültüre dayanan Aleviler ile bilim çevrelerine ait muhtelif yorumlar bulunmaktadır. Geleneksel inanışlarına göre Aleviler, musahip edinme geleneklerinin kaynağı olarak Hz. Ali ile Hz. Muhammed arasında tesis edilen kardeşlik gösterilir (Yaman, 2011:209). Adıyaman yöre Alevilerinin dini otoriteleri de aynı kanaattedirler (K.D.1-7). Bilim çevreleri ise musahipliğin eski Türk toplumlarında mevcut olan geleneklerin bir devamı olarak görülmekte ve kimilerince de Ahilik teşkilatı ile bağlantılı görülmektedir. Melikoff’a

göre musahip edinme adetinde dini tören icra etmenin, Ahi loncaları yoluyla başladığını belirtmektedir (Melikoff, 1993:90-91).

Alevilikte, musahiplik kavramını ifade etmek için, *''can kardeşliği, din yoldaşlığı, yol kardeşliği dünya kardeşliği, ahiret kardeşliği, kardeşlik tutma, ikrar kardeşliği''* vb. kavramları da kullanılmaktadır. Dinsel bir birliktelik geleneği olarak yaşatılan musahiplik kurumu, yüzyıllardır Anadolu coğrafyasında yaşam süren Alevi topluluklar içinde günümüze değin devam ede gelmiştir. Alevilikte musahiplik kurumuna büyük ehemmiyet verilmektedir. Her Alevinin mutlaka bir musahibi bulunmalıdır. Musahibi bulunmayan talipler, cem törenleri dâhil hiçbir merasime katılamaz kesilen kurbanların lokmalarından yiyemezler (Yaman, 2011:208).

Musahipliğin ilan edileceği törende musahipliğin kabulü adına musahiplik cemi icra edilir (Yusuf Ziya, 1931:67). Akabinde musahiplerin kurbanı tığlanır. Kesilen kurbanın etinden yapılan lokma aşı, cem ritüeline katılan taliplere ikram edilir. Dede tarafından musahip ilan edilen iki aile bireyleri; birlik, beraberlik, sosyal yardımlaşma ve dayanışma adına dünya ve ahret kardeşliğinin tüm gereklerini yerine getirmeyi peşinen kabul etmiş sayılmaktadırlar (Rençber, 2012:181-182). Musahip:

> *''Gerekli her durumda, musahibine ve ailesine yardımcı olacaktır; öncelikle askerlik hizmeti sırasında kardeşinin ailesine göz kulak olmak olmak, gerekince yardımına koşmak, borçlarını ödemek ve aynı şekilde kardeşinin ailesi hastalanırsa ya da kardeşi hapse girer veya beklenmedik bir sırada ölürse, masraflarına yetişmekle yükümlü olacaktır. Demek ahret kardeşinin rolü her şeyden önce gerektiği anda ailenin korunması amaçlı sosyal bir roldür.''* (Melikoff, 1993:124).

Musahip olacak olan taliplerin her konuda eşit statüde bulunmaları gerekmektedir. Tarafların sosyal statüleri, anlayış, eğitim ve ekonomik seviyelerinin birbirlerine uygunluk arz etmesi gerekir. Herkes kendi akranı, emsali ve münasibiyle musahip olmalıdır. Akran ve emsal olmayan bireyler, musahip olamamaktadırlar. Seyyid olan seyyid ile âlim olan âlim ile mürid olan mürid ile derviş olan derviş ile bekâr olan bekâr ile zengin olan zengin ile fakir olan fakir ile genç olan genç ile evli olan evli ile vb. musahip olmak durumundadırlar (Yaman, 2011:210; Rençber, 2012:184-185).

Musahip olma yaşı konusunda kesinlik arz eden bir yaş sınırı bulunmamaktadır. Bununla birlikte akıl-baliğ (ergenlik yaşına girmek) olmak yeterli görülmektedir (Yaman, 2011:209). Musahip edinme konusunda evli veya bekâr olma konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmektedir (Yalçınkaya, 1996:69-71). Bu da Alevi taliplerin

mensup olduğu gruplara bağlı değişkenlik arz eden bir husustur (Kehl-Bodrogi, 1997:124).

Alevilikte kardeşlik bağından öte bir muhabbet ile musahiplik bağına verilen önemden olsa gerek ki musahip çocuklarının birbirleri ile evlenmesi yasaktır (Yaman, 2011:210; Eröz, 1977:111). Buyruk'ta da musahip çocuklarının evlenmesinin mümkün olmadığı belirtilir (Aytekin, 1958:195).

Musahiplik kurumu tarihte, konar-göçer toplumların toplumsal bütünleşmelerinde etkili bir unsur olmuştur. Musahiplik, Alevilik yol ve ahret kardeşliği boyutuyla; sosyal ve dini anlamda topluluk bütünleşmesi açısından önemi büyük bir misyonu yerine getirmiştir. Alevi aileler arasında kurulan bu yol kardeşliği bağı ile sosyal dayanışma konusuna dini bir boyut kazandırmıştır. Bu yönüyle de musahiplik kurumu, dinsel bir motivasyon ile beraber talipler arasında öz kardeşlikten öte düzeyde bir bağ oluşturmuş olmaktadır (Gürsoy-Kılıç, 2008:98).

Alevi topluluklar arasında musahip edinme geleneğinin günümüze değin devam etmesi, Alevi bireylerin aralarında çıkması muhtemel sorunları azalttığı ve Alevi topluluklarının huzur içerisinde yaşamlarına devam etmelerine imkân sağladığı bir gerçekliktir. Tarihi süreç içerisinde Alevi topluluklar, inanç bağlamında sağladıkları bu tarz bir kardeşliğin, kan bağıyla devam eden kardeşlik bağından daha önemli olduğunu inanmışlardır. Ortak duygu, düşünce ve hedeflere sahip olan Alevi taliplerin, musahiplik kurumu ile birbirilerinden sorumlu tutulmaları, cemaat içerisinde işlevsel anlamda bir tür kontrol mekanizmasının oluşturulmuş olduğunu göstermektedir. Musahiplik kurumu sayesinde talipler, sorumluluk bilinci içerisinde Alevi topluluklarda birlik, beraberlik ve dayanışma içerisinde yaşamışlardır.

Buraya kadar çalışma konumuzla ilgili bazı kavramları irdeledik. Bu aşamadan sonraki kısımda ise araştırmanın kuramsal çerçevesine değinilmiştir.

B. KURAMSAL ÇERÇEVE

1. Toplumsal Değişimin Doğası ve Dinamikleri

Değişim, bir olgu, nesne veya organizmanın bir hâlden yeni ve farklı bir hâle geçişini ifade eder. Hâlihazırdaki mevcut olan durumu korumak ve devamını sağlamak çok zor olan bir durumdur. Çünkü bu durum, durağan olmak anlamına gelir. Zaman kavramı içerisinde böyle statik bir özelliğin muhafazası ve sürdürülebilirliği pek

mümkün görünmemektedir. Çünkü değişme gerçeği, varlıklar üzerindeki kaçınılmaz tesirini göstermektedir. Bu bağlamda değişim, bireysel ve toplumsal bazda hissedilir ve görünür etkilere haizdir. Değişimden etkilenmeyen bir varlık ve değişmenin olmadığı bir toplumdan bahsetmek mümkün değildir (Dönmezer: 1982:428).

Toplumsal değişme ise toplumları oluşturan kurum ve kuruluşlar başta olmak üzere toplumsal yapı ve ilişkilerde mevcut olan durumlardan bambaşka ve yeni bir duruma geçiş sürecini ifade eder (Bird, 2017:185). Toplumsal değişim, kişisel olmayan, evrensel bir mantıkla sosyal yaşamın mod ve şartlarından etkilenen ortak yaşam alanı içerisinde gerçekleşen kolektif bir fenomendir (Okumuş, 2012:274).

Toplumsal değişim, Rocher'in ifadesiyle *''kısa zaman aralıklarında gözlemlenebilir ve denetlenebilir dönüşümlerden meydana gelir''* (Rocher, 1968:17). Bu açıdan bakıldığında toplumsal değişim, toplumların yapılarında izlenebilen ve gözlemlenmesi mümkün olan bir değişmedir. Toplumsal değişme ayrıca fizikî ve ictimâî sınırlara sahiptir. Yani coğrafî bir alanda veya sosyo-kültürel bir çerçevede toplumsal değişimi gözlemleyip incelemek imkân dâhilindedir. Bununla değişmenin, belli bir mekânda ve o mekâna özgü toplum hayatına dayalı bulunan temel iki ögesi vurgulanmıştır. Köy, kasaba ve kent toplumsal değişimin fizikî yapı unsurlarını oluşturur. Nüfus hareketliliklerine sebep olan toplumsal gruplar, sosyal ilişkiler veya toplum tabakalarındaki mevcut hareketli geçişler ise sosyo-kültürel anlamda toplumsal yaşamın kendisini gerçekleştirir.

Toplumsal değişimin kodları:

- ❖ *Toplumsal değişimde aslolan yapı değişimi hususudur.*
- ❖ *Toplumsal değişim mutlaka belli bir dönem ile ya da zamanla açıklama bulur.*
- ❖ *Her toplumsal değişmede devamlılık esastır. Yani gözlemlenebilir dönüşümler, süreklilik arz etmektedir.*

Bu veriler ışığında toplumsal değişimi şöyle tanımlamak mümkündür: Sosyal yaşamın yapısını veya işlerliğini geçici ve yüzeysel olmayacak bir tarzda etkileyen, tarihin akışını değiştiren ve dönemindeki gözlemlenebilir her dönüşümü içinde barındıran bir süreçtir (Doğan, 2007:334-335).

Değişme kavramı iyi veya kötü gibi değer yargıları bakımından bir farklılaşmayı ihtiva etmediği için bilinçli bir çabayı işaret etmekte olan gelişme ve ilerleme kavramlarından ayrılmaktadır. Bu özelliğe bağlı olarak toplumsal değişimin, ileriye veya geriye doğru gerçekleşebileceği söylenebilir (Kurtkan, 1968:192).

Toplumsal değişimin merkezinde; insan bulunmaktadır. İnsan, sosyal özellik arzeden her olayda hem etkilenebilen hem de etkileyebilen varlık konumundadır. Bu nedenle insan, toplumsal değişimin en önemli parçasıdır (Okumuş, 2012:274). Şüphesiz bu değişim tamamıyla insan ögesine indirgenemez. Değişme, başlayıp ve gelişerek devam eden bir süreç olduğuna göre zaman kavramı da ikinci ve önemli bir değişme ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyolog Rocher'in toplumsal değişimi tanımlarken ifade ettiği ‘’kısa zaman aralıklarında denetlenebilir ve gözlemlenebilir dönüşümler’’ ifadesi zaman boyutuna dikkat çekmektedir. Bu iki önemli ögenin yanında her değişimin meydana geldiği bir coğrafyanın (fizikî ortam) varlığı gerçeği göz önüne alındığında üçüncü bir öge olarak değişimin gerçekleştiği ‘mekân’ boyutu önem kazanmaktadır. Bu nedenle değişimin üç ana unsuru olarak; insan, zaman ve mekân ön plana çıkmaktadır diyebiliriz.

2. Toplumsal Değişimin Koşulları

Toplumsal değişimin koşulları ile insan, zaman ve mekân boyutlarını fiiliyata geçirip reel bir dönüşüme sebep olabilecek hazır bulunuşluk düzeyi ve gerekli ortam kastedilmektedir. Anılan koşulların hazır hale gelmesinde insan faktörünün etkin olduğu ifade edilebilir. Bu nedenledir ki insanın:

- *Hâlihazırdaki pozisyonunu yetersiz bulması*
- *İhtiyaç duyması*
- *Talep etmesi* gibi unsurlar toplumsal koşulları, birey özelinde hazırlayıcı etmenlerdir.

İnsan faktörünün kendi pozisyonundan hareket ile yenilikçi gayretler içine girmesi olayı, reelde; yeni ihtiyaçlar düşünceler, inançlar ve değerlere yol almasının ilk adımı sayılır. Bu süreçte bireye özgü bir sürekli çaba ile kültür ve bilgi birikimi artmaya devam edecektir (Doğan, 2007:335-336). Merkezinde insan bulunan bu dinamik etkileşim süreci, değişmeye hazır bulunan toplumsal koşulları da ortaya çıkaracaktır.

Problem ve ihtiyaç düzeyinde durumlarının farkında olan insan unsurları, toplumsal değişimin koşullarını meydana getirmektedirler.

Kimi zamanlar bu durumun tam aksi durumlar da söz konusu olabilmektedir. Değişme olgusu karşısında gelişen farklı koşullar ve kimi zaman da bilinçli ya da bilinçsiz olarak, sosyolojik ve kültürel açıdan değişik ortamların da ortaya çıkabildiğine de tanıklık edilebilmektedir.

Bilimsel açıdan ve teknolojik alanlarda meydana gelen gelişmeleri, toplumsal açıdan ortaya çıkan yeni oluşumları bir fırsat olarak telakki eden kimi toplumlar, ekonomik, kültürel ve sosyal ortamlarını bu bağlamda motive ederler. Bu motivasyona bağlı olarak da kendilerinde oluşan hazır bulunuşluk hali, değişim mantığına uygun olarak kendilerine başarı getirir. Fakat kendi varlıklarına, sosyal ve kültürel bağlamda toplum yapılarında meydana getirebileceği olası bir çözülme sebebi olarak değişmeyi açıkça bir tehdit unsuru olarak algılayan toplumlar da bulunmaktadır. Bu gibi toplum örnekleri, değişim olgusuna karşı çıkarlar. Aynı zamanda toplumsal bir değişimin gerçekleşmemesi adına tepki ve direnç gösterebilmektedirler (Dönmezer, 1982:428). Dolayısı ile değişim olgusunun öngördüğü şartları ortadan kaldırmak için muhtelif girişim ve eylemlerde bulunabilirler.

Unutulmamalıdır ki değişim, mutlak olarak eskiden beri var olan ve hükmünü her devirde hissettiren bir gerçekliktir. Karşıt tepki ve direnç gibi unsurlar, sonsuza değin değişimin karşısında duramazlar. Böylelikle değişim karşısında iki temel tutum açığa çıkmaktadır:

1. Değişime kapalı geleneksel tutum
2. Değişime açık bulunan yenilikçi tutum

Değişime karşıt olarak geleneksel tutum gösteren ve değişime kapalı olan toplumlar, değişimi varlıklarına apaçık bir tehdit unsuru olarak görürler. Bu görüşe sahip olan toplum önderleri değişimin olumsuz yönlerini kendi toplumlarına değişik vesilelerle anlatmaya çalışır ve değişmenin gerçekleşmemesi için çeşitli tedbirler alma yoluna giderler (Doğan, 2007:336). Değişime açık olan yenilikçi tutum sergileyen kesim ise değişimi bir tehdit olarak değil aksine bir fırsat olarak görürler. Değişen toplumsal koşulları kendi toplumlarının lehine çevirebilecek hamlelerde bulunurlar. Bunu başardıklarında yaşanması muhtemel toplumsal dalgalanmalardan kendi

toplumlarını muhafaza edebilir ve toplumsal manada olası krizlerden kazançlı çıkabilirler.

3. Toplumsal Değişim Etkenleri

Toplumsal açıdan bir değişimin gerçekleşme sürecinde etkili olabilen birden fazla etken olabilir. Toplumsal değişimde bu etkenlerden bazen birinin, bazen de bir kaçının rolü olabilmektedir. Değişime etki eden faktörlerin etki düzeyleri ise toplumdan topluma da farklılıklar gösterebilmektedir.

Değişim etmenleri nelerdir acaba? Sorusuna farklı cevaplar verilebilir. Toplumsal değişmede rolü bulunan temel etkenleri şöyle sıralamak mümkündür:

Mekân, zaman, ırk, demografya, rekabet, muhalefet, çatışma, bütünleşme, işbirliği, barış, ekonomik gelişmeler ve üretim yapısı, aile, eğitim, hukuk, siyaset, kültür, şehirleşme, göç, ideoloji, din, kültür, keşif, icat, teknolojik gelişmeler, sanayi, sosyal hareketler ve karizmatik şahsiyetler (Doğan, 2007:337; Okumuş, 2012: 276). Bu etkenlerden önemli bir kaçına aşağıda kısaca değinilmiştir.

3.1. Din Etkeni: Din, toplumsal değişimin ana unsurlarındandır. Eskiden beri dinin, sosyal düzen ve sistemlerde büyük değişimlerin yaşanmasında çarpıcı etkisinin varlığı bilinmektedir. Max Weber, Batı'da gelişen modern kapitalizmin kaynağını dinden aldığını vurgulamıştır. Bu durum din faktörünün önemli bir değişim etmeni olduğunu bizlere göstermektedir.

Geleneksel toplumlar, din ekseni etrafında şekillenen toplumlardır. Sanayi toplumuna doğru yaşanan değişim sürecinde ise din, toplumsal hayatı belirleme ve dizayn edebilme husunda güç kaybı yaşamıştır. Ayrıca laikleşme ve sekülerleşme şeklinde gerçekleşen süreçte din, siyasi yaşamdan neredeyse tamamen çekilmek durumunda kalmıştır (Arslantürk-Amman, 2001:397). Bu durum değişimin sürekli olumlu manada olamayabileceğini aynı zamanda olumsuz anlamda da bir değişimin gerçekleşebileceğini bizlere göstermektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde din konusunda sosyal değişimin, geleneksel anlamda din anlayışının gerilemesi, şahıstan şahısa değişen din anlayışlarının türemesi, kurumsal açıdan dinin niteliğinin zayıflaması, dinin ibadet boyutunun arka plana atılması, yeni din yorumları ve mezheplerin ortaya çıkışı şeklinde olduğu görülmektedir (Arslantürk-Amman, 2001:397).

3.2. Demografya Unsuru: Toplumsal değişim konusunda demografik faktörü ilk irdeleyen sosyolog E. Durkheim'dır. Ona göre:

> *''İş bölümü toplumların genişliği ve yoğunluklarının doğrudan bir sonucudur. Şayet toplumsal gelişme sırasında (iş bölümü) devam edecek bir tarzda gelişir ise bu toplumlar, düzenli olarak daha büyük ve daha kalabalık bir hale gelirler''* (Durkheim, 1968:244).

Durkheim, *''iş bölümünün gelişmesi; geleneksel toplumdan sanayi toplumuna, organik dayanışmadan mekanik dayanışmaya geçişi sağladığını''* belirtir (Doğan, 2007:337). Bir diğer husus ise nüfusun azlığı veya yoğunluğu, kişi başına düşen milli gelir payını etkilediği gerçeğidir. Bu etken ise iç ve dış göçlerin bir sebebi olarak görülmektedir.

Diğer birçok sosyolog ise nüfus artışının sosyal sistem ve yapılarda direkt değişimler yaşanmasına sebep olduğunu ileri sürerler iken, kimileri de dolaylı bir değişim yaşanmasına etki ettiği hususunu dile getirmişlerdir. Örnek olarak: Demografik açıdan meydana gelen değişimler ile savaşlar arasındaki ilişkilere dikkat çekerek bu konu üzerinde durmuşlardır. Ayrıca İbn-i Haldûn, T. R. Malthus, W. A. Lewis vb. isimlerden günümüze değin birçok sosyolog, demografik değişimler ile ekonomik gelişmeler arasındaki mevcut veya muhtemel ilişkiler üzerinde yoğun tartışmalar yapmışlardır (Okumuş, 2012:276).

3.3. Ekonomik Etmen: Ekonomi, toplumların en önemli meselelerinden biridir. Ekonomik anlamda meydana gelen değişimler, sosyal sistem ve yapılarda köklü değişimlerin ortaya çıkışında tetikleyici faktör olur. Aynı zamanda ekonomi, insanların gelişmişlik düzeylerini ve sosyal tutumlarını belirleyen ve yönlendirebilen etkiye sahip bir olgudur. İ. Haldûn, K. Marks, M. Weber'den günümüze birçok sosyolog ekonominin, toplumlarda ve toplumsal değişmelerdeki yeri ve önemi hakkında önemli görüşler belirtmişlerdir.

3.4. Eğitim Etmeni: Eğitim alanında geleneksel toplumlardan günümüzdeki modern toplumlara doğru gelindiğinde, ortaya çıkan belli başlı değişmeler; eğitimin yaygınlaşması, seküler bir boyut kazanması, formalize olan eğitim sistemi (okul sistemine geçiş), eğitimde sürenin uzaması, cinsiyet eşitliği, uzmanlaşma vb. şeklinde sıralanabilir. Eğitim alanında meydana gelen bütün değişimlerin; işsizliğin azalışı, evlilik yaşının artması, eş seçimi vb. birçok sonucu ortaya çıkacaktır (Arslantürk-Amman, 2001:396).

3.5. Kültürel, Teknik ve Bilimsel Etmenler: Toplumsal değişmelerde kültürel faktörlerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Kültürel değişmeler, toplumların sosyo-kültürel yapılarında meydana gelen değişimlerdir. Son birkaç yüzyılda bilim ve teknik başdöndürücü bir şekilde ilerleme kaydetmiştir (Doğan, 2007:346; Okumuş, 2012:277). Bu mecrada yaşanan gelişmeler, günümüz toplumlarında büyük ve köklü değişimlere vesile olmuştur.

Yazının icadı, matbaanın kurulması ve yaygınlaşması, radyo, tv, uydu sistemleri ve internet gibi modern kitle iletişim ve basın-yayın araçlarının çoğalması vb. faktörlerin yanı sıra eğitim alanında kültürel faaliyetlerin çeşitlenmesi, okullaşma oranının artması gibi etmenler kültürel manada bilgilenme sürecini etkilediğinden, tutum ve düşünce değişimlerinin yanında toplumsal yapıda da değişmelere zemin hazırlayan etmenler olarak sıralanabilir.

Toplumsal değişim bakımından bu etkenler, birbirlerinden bağımsız değillerdir. Her bir etmenin dolaylı veya dolaysız olarak bir diğer etmenle değişik şekillerde ilişkisi bulunabilmektedir. Bazen bir toplumsal değişim etmeninin arka planında başka bir etmenin varlığı söz konusu olabilmektedir. Örneğin; çatışma etmeninin arka planında iktisadi etmenler, onun arka planında ise dini etmenler bulunabilir. Ayrıca birçok etmenin karşılıklı etkileşimi de toplumsal değişime etken olabilmektedir.

4. Toplumsal Değişim ve Din İlişkisi

4.1. Yapısal İşlevselci Bir Yaklaşım

Toplumsal değişim ve din ilişkileri incelenirken, din unsurunun toplumsal değişme karşısında daha korumacı ve muhafazakâr olduğu görülmektedir (Bird, 2017:187). Din daha çok toplumsal değişimi yavaşlatan, frenleyen ya da engelleyen bir fonksiyon icra eder (Vergin 1985:9-10). Bu özelliğiyle dinin, değişmeye karşı mevcut yapıyı korumaya yardımcı olduğu söylenebilir (Mardin, 1992:65). Dinler mevcut sosyo-dini düzenleri muhafaza ederek bir tür istikrar sağlayıcı unsur haline gelebilmektedir. Bu yönüyle din olgusu, toplumlarda en önemli istikrar ögesidir. Bu vesileyle toplum yaşamında dinin dengelediği bir devamlılık hali sağlanabilmektedir.

Dinin toplumsal değişmeyi yavaşlatıcı özelliği, kendisinin bir nevi toplumu bütünleştiren işlevi sayesindedir. Berger'in belirttiği gibi; 'her toplumun, genelde bir biriyle çatışma hali arzeden değişik ilgi, beklenti ve bakış açıları bulunmaktadır. Tüm

bu farklılıklara rağmen din gibi bütünleştirici bir sistemin ortaya çıkması insanı düşündürmektedir. Bu husus, toplumları bir arada tutan ve kişisel farklılıkları öteleyip karşılıklı bir aidiyet hissiyle dayanışmayı saylayan toplumsal bağlar arasında en güçlü olanının dinsel bağlar olduğunu göstermektedir' (Berger 1999:82).

Batı'da yaşanan, demokrasiye geçişin engellenmeye çalışılması, sürecin geciktirilmesi ya da sağlanması konusunda en önemli farklılaşma ve değişme unsuru din ve dinsel geleneklere bağlılık olmuştur. Dinin sosyal değişmeye direnen bir unsur olması, kendisinin muhafazakârlığı, sosyal kontrol ve bütünleştirme işlevleriyle ilişkili bir durumdur.

Dinin, bütünleştirici işlevi çok güçlüdür. Çünkü din, insan ve toplum yaşamının temel kurallarını belirleyen ve bu kurallara göre yaşamını düzenleyen temel unsurdur. Bu düzenlemeleri yaparken de dinin dikkate aldığı, kendi inanç sistemine ait sembol ve değerleri bulunmaktadır. Berger bu gerçeği şu şekilde aktarır:

> *''…İnsanın bütün toplumsal ilişkileri, şu veya bu şekilde sembollere bağlıdır. (...) Din, bütün sembollere anlamını veren kuşatıcı mutlak sembollerin kaynağıdır. Din, sosyal kurumlar ağının üzerini kaplayan, o olmadığı zaman yoksun kalacakları bir istikrar ve ''doğruluk'' görüntüsü veren bir kubbedir. Bu şekilde, dinsel işlevler toplumsal kurumlara nüfuz eder ve devamlılıklarını sağlar.*
>
> *Dinin sembolik bütünleştiricilik işlevi en bariz şekilde ayinlerde görülür. Burada, toplumun yaşamsal sorunları açık bir şekilde sembolik olarak kutsalın sahasına yükseltilir…'' (Berger 1999:82-84).*

Dinin, değişimin önünde frenleyici, engelleyici veya yavaşlatıcı bir unsur olduğu gerçeğinin yanı sıra kendisinin toplumsal değişmeyi takviye eden bir faktör olabildiği de bir gerçektir. Toplum yapısında mevcut olan muhafazakârlık, geleneksellik ve değişim özelliklerinin din için de geçerli olduğu söylenebilir.

Dinin sadece; toplum hayatında var olan sosyal ve ahlaki değerleri muhafaza eden yönünün bulunduğunu ve sosyal değişimlerin önünde bir engel olduğunu söylemek haksızlık olacaktır. Aksine din, sosyal değişimin bir faktörü de olabilmektedir. Sosyal hayatta mevcut olan bir takım temel inanışlar ya da ibadet pratiklerinin, yeni ortaya çıkan değişik zihniyet ürünü fikirleri, dünya görüşlerini de dinin yaşandığı cemaatin içerisine yerleştirebilme özelliği de mevcuttur (Günay, 1997:84). Böylelikle dinin, toplumlarda meydana gelebilecek değişimlerin önünde bir engel olmadığı, haddizatında değişimi takviye eden bir işlevinin de bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

Kimi zamanlarda ise din, toplumsal değişimlerin ana sebebi de olabilmektedir. Böyle durumlarda din, gerek toplumların lehine (toplumsal düzeni sağlayıcı faktör) gerekse de aleyhine gelişebilecek (saflaşma, ayrışma, göç, devrim vb.) değişimlerde işlevsel bir faktör olabilir (Okumuş, 2009:333). Bazı inanışların ise, insanlık arenasında güçlü izleri olmuştur. Bu inanışlar, toplumlarda meydana gelebilecek inanç eksenli değişmelere bağlı sosyal değişimlere kaynaklık etmiştir (Sorokin, 1994:190-191).

Dinin, toplumsal değişmeyi olumlu ya da olumsuz etkileme özelliğinin yanı sıra toplumsal değişimin de dini, olumlu ya da olumsuz etkileyebilme özelliği mevcuttur. Yani toplumsal değişme de dini etkileyebilen bir faktör olabilmektedir. Örnek vermek gerekirse; yaşanan toplumsal değişim hareketi, dindarlar arasında bir zıtlaşmaya ve aralarında kavga ve savaşlar çıkmasına zemin oluşturabilir. Batı'da yaşanan reform hareketi sonucu ortaya çıkan farklılaşmalar sonucu ortaya çıkan din savaşları bu konuya misal getirilebilir.

Geleneksel toplum yapısından modern topluma dönüşüm yolunda hızlı bir dizi değişime uğrayan toplumlarda modern değerler, zihniyet ve dünya görüşlerinin, kurumlaşan geleneksel dini yapılar, inançlar, norm, değer, örf ve adetler üzerinde olumsuz etkileri olmuştur.

Bazen de toplum yapılarında meydana gelen yenilik ve değişimler din için olumlu manada işlevsellik arzedebilmektedir. Kimi toplumlarda bazı felsefi-dinsel düşüncelerin ortaya çıkış veya yagınlaşması, yaşanan toplumsal değişim sürecinde meydana gelmiştir. Örneğin; Konfüçyanizm doğuşu ve yaygınlaşması Çin'de yaşanan çatışma, düzensizlik ve hızlı değişim süreci döneminde gerçekleşmiştir (Okumuş, 2009:338).

Modern zamanlarda özellikle 21. yy'da gazete, kitap, dergi, radyo, tv, bilgisayar ve internet tarzı kitle iletişim araç-gereçlerinin yaygınlaşması ve ulaştığı alanlarda etkinlik kazanması sonucu, daha önceleri adı duyulmamış kimi dini inanç, öğreti ve düşüncelerin dünya çapında bilinmesine ve yayılmasına zemin hazırlamıştır.

Toplumsal yapılarda meydana gelen değişimlerle birlikte; toplumlar için vazgeçilmez sosyal bir kurum olan dinler de yaşanan değişim sürecinden etkilenir ve değişim geçirirler. Buradaki dinin değişiminden kasıt; değişim sürecinden dolaylı olarak etkilenmekte olan dinin kendini yenilemesi, yeni hukuki ve dini yorumlarla değişime olumlu katkıda bulunmak ve değişime ayak uydurmaktır. Çünkü zaman değişmektedir. Çağın gereksinimleri ve kültürel yapısı değişime uğramaktadır. Farklı kültürel yapılara

sahip toplum yapılarıyla etkileşim olmakta ve tabiri caiz ise din bu farklı yapıların hepsini dikkate alarak yaşandığı toplumlara kendini daha iyi sunabilmek adına uyumlu hale getirmek zorunda kalmaktadır. İslam dinindeki tecdid ve ictihad hareketleri, hristiyanlıkta düzenlenen konsiller göstermektedir ki dinler; karşılaştıkları yeni kültürlere adaptasyon ve yaşanan değişim vb. süreçlerine ayak uydurmak durumunda kalmışlardır.

Özetle; toplumlarda meydana gelen değişim süreçleriyle birlikte dinin de yaşanan değişime ayak uydurma çabası içerisine girdiği sosyo-tarihi bir gerçektir. Din olgusunun, toplumlarla karşılıklı ilişkilere sahip olması gerçeği kendisinin sosyal değişmelerle karşı karşıya kalmasını kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu karşılıklı etkileşim sürecinde din:

- ❖ Toplumsal değişimi, mevcut durumu koruma adına muhafazakâr bir edayla yavaşlatıcı, frenleyici ve engelleyici bir unsur haline gelebilmektedir.
- ❖ Toplumsal değişimi destekleyen/takviye eden bir unsur olabilmektedir.
- ❖ Toplumsal değişmenin temel sebebi olabilmektedir.

Bunun yanı sıra toplumsal değişim de dini şu noktalarda etkilemektedir:

- ❖ Toplumsal değişim, dini olumsuz etkilemektedir.
- ❖ Toplumsal değişim, dini olumlu etkilemektedir.
- ❖ Din, Toplumsal değişimden direkt değil ama dolaylı etkilenmektedir. Burada da din, değişim gerçekliği sürecini dikkate alıp kendini yenilemekte ve toplumsal yaşamda yenilenmiş bir hüviyete kavuşmaktadır.

İnanç sistemleri, toplum yaşamında sosyolojik ve psikolojik açılardan işlev görüp-görmemesi bakımından değerlendirilir. Bu sistemler toplumsal yaşamda belirlenen işlevleri yerine getiriyorsa din olarak tanımlanır. Aksi bir durumda din olarak görülmez, ‘yaşam felsefesi’ veya ‘kültürel faaliyetler manzumesi’ vb. olarak değerlendirilirler. İşlevsel olarak din, dünyevî tezahürleri, birey ve toplum yaşamı üzerinde meydana getirdiği psikolojik ve sosyal etkileri bakımından tanımlanmaktadır. Örneğin:

- ❖ Ölüm vb. korkuları yatıştırıcı psikolojik destek rolünün bulunması,
- ❖ Toplum düzenini sağlama ve birleştirici bir unsur oluşu,

- Toplumun güvenliğini ve devamını sağlayan mekanizma olma özelliği,
- Sosyalleşmeye önemli katkılarda bulunuşu vb. özellikler işlevsel açıdan dinin tanımlanması adına önem arzetmektedir.

İşlevsel açıdan din, bireyleri birbirine bağlaması açısından; ortaklaşa yaşanan toplumsal hayatı devam ettirebilme adına büyük önemi haizdir. Burada din, duygusal bakımdan birey ve toplum yaşamını psikolojik olarak desteklemekte ve sosyolojik açıdan birleştirici özellik göstermektedir (Taş, 2012:40). Yani din dünya yaşamını açıklamaktan ziyade dünya hayatını yaşanılır kılmada bireylere yardımcı olmak ve kendilerine kolaylık sağlamak için vardır.

Dinin bireyin akıl ve ruh sağlığını koruma işlevi bulunmaktadır. Berger'in işaret ettiği gibi 'kutsal ile olan bağları' koparmamak suretiyle bu rolünü yerine getirmektedir. Ona göre:

> *''Dikkat edilmesi gereken en dehşetli tehlike, bir kimsenin kutsalla olan bağlarını koparıp, kaos (dipsiz uçurum) tarafından yutulabilmesidir.''* (Kurt, 2008:78).

Bu durumda bireylerin topluluk halinde icrâ ettikleri ritüeller önem kazanmaktadır. Çünkü bu ritüeller sayesinde bireyler 'kaostan' kurtulacaklardır. Bu bakımdan din, bireylerin 'dikkatli olmalarını' sağlamakta ve kaosa düşmekten kendilerini muhafaza etmelerine yaramaktadır. Bu pragmatik yaklaşıma göre işlevleri bakımından din toplumsal hayatın bir tür emniyet sübabı ve sosyal hayatta dayanışmayı sağlayan, gerilimi azaltan bir araçtır.

Aydınlanma döneminin önemli isimlerinden Montesguieu ve Condorcet, din olgusunun birçok bakımdan yararlı işlevlere haiz olabileceği ve toplumların gelişmesinde önemli fonksiyonlarının bulunabileceğini söylemiştir. Sosyolojinin ilk dönemlerinde ise Comte ve Durkheim başta olmak üzere sosyologların birçoğu din olgusuna karşı pragmatik yaklaşım sergilemişlerdir. Onlara göre; güç, rahatlık, güven ve destek sağladığı takdirde dinin değeri bulunmaktadır. Kısacası dinin gerçekliği ve değeri, sosyal hayat için fayda üretiyorsa sözkonusudur.

Bunun yanı sıra işlevsel din tanımının ilk örneği olarak E. Durkheim'ın tanımlaması gösterilebilir. O, daha önceleri yapılan, dini:

- Tasavvur ve idrak yanılsaması olarak izah eden materyalist ve rasyonel,

❖ Kendi tabiatüstü kategorilerine göre açıklayan teolojik din tanımlamalarını benimsememiştir.

E. Durkheim, yukarda verilen birinci tanımlamanın, 'dini incelenmeye değer görmediği' ve ikinci yaklaşımın da kendisine göre bilimsel açıdan gözlem sınırlarının kapsamı dışında kaldığı imajı verdiğini düşünür. Bunun aksine kendisi, ona ait, *'sosyal olguların ancak ve ancak sosyal olgular ile izah edilebileceği'* tarzındaki metodolojik prensibiyle uyum arzedecek şekilde din mefhumunu 'sosyal bir olgu' olarak görmektedir (Taş, 2012:40). Bu gibi sebeplerden ötürü Durkheim, din olgusunu bilimsel alanın dışına itilmeyecek ve gözardı edilmeyecek düzeyde güçlü bir kültür formu olarak düşündüğünden:

> *''Din, kutsal şeylerle ilgili –emredilmiş ve yasaklanmış- bir inançlar ve pratikler manzumesidir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul eden kimseleri kilise dediğimiz tek bir ahlaki toplulukta bir araya getirir. Din fikri, kilise fikrinden ayrılamaz (Durkheim, 1965:62; Bird, 2017:25)''* şeklinde bir sosyolojik tanımlama yapmıştır.

Bu hususlar, hemen hemen her dinde objektif bir şekilde gözlemlenebilecek bariz unsurlardır. Zaten kendisine göre, dinin özünü kavramak ve anlatabilmek için *'ilâh, tabiatüstü ve sır'* gibi kavramlar yeterli sayılmazlar (Durkheim, 1965:62). Örneğin Jainizm ve Budizm 'ilahsız' dinlerdir.

Weber ve Durkheim'ın din tanımlamaları birbirinden farklılık göstermektedir. Durkheim dini, bir kilise çatısı altında bireyleri bir araya getiren bir tür dayanışma faktörü olarak görür. Weber ise dini, *''insani anlamlandırmayla ilgili bir eylem''* ve *''ruhun kurtuluşu için bir girişim''* olarak tanımlamaktadır (Ortiz, 2007:207). Durkheim'ın kastettiği kilise bir ibadet mahalli olmaktan ziyade, bir dine müntesip olan topluluğu çağrıştırmaktadır. Kaldı ki bütün dinler, kendi inanç unsurları etrafında bireyleri bir araya getirip bir topluluk/cemaat oluşturmayı hedefler. Esasen Durkheim'ın bu tarz tanımlama yapmasının temelinde; din ve ırkı özdeşleştiren, arka planında ise İbrani izlenimli toplulukçu bir ruh anlayışı belirmektedir (Kurt, 2008:79).

Durkheim, dinin işlevsel oluşu meselesine odaklanır. Durkheim, Weber ve bağlı olduğu din bilim geleneğinin aksine din mefhumunu özsel olarak tanımlandırma eğilimini benimsememiş ve dinin toplumsal fonksiyonlarını merkeze alarak dinsel yaklaşım itibariyle 'sosyolojist' bir tutum takınmış ve dinin işlevlerini öncelemiştir (Taş, 2012:40). Bu sebepledir ki, kendisi daha özel sayılan dini tecrübe unsurları ile

ilgilenmemiştir. Kendi tanımında temel eleman olarak yer alan 'kutsal' kavramı, bir 'aşkınlık' ifadesi olarak görülmez. Aksine ona göre kutsal, profan (dünyevî) topluma karşı 'kutsal topluluk' gibi bir kategorik nitelemedir.

Yapısal-işlevci kuramcılardan T. Parsons, R.K. Merton gibi sosyologlar daha çok sosyal bütünleşme, sosyal düzen, sosyal değişme ve sosyal çatışma gibi durumlarda toplumsal bazda meydana gelen değişimler ve farklılaşmalarda dinin katkı ve etkisi problemini öncelemektedirler. Örneğin Parsons'a göre din, *'anlamlandırma, meşrulaştırma ve sosyalleştirme'* hususunda spesifik bütünleştirici olabilme işlevi sayesinde, *'yaşadığı engellenmelerin, hayal kırıklıklarının ve iç çatışmaların'* üstesinden gelebilmesi adına bireye katkı sağlar (Bird, 2017:27-42). Bu açıdan temel insani sorunları çözme vasıtası ve bir değerler sistemi olarak din; inanç bazlı entegre etme işlevine sahip temel bir faktördür.

Dinin toplumsal dayanışmayı sağlayıcı işlevsel yararlılığının (açık işlev) yanı sıra, diğer dini gruplarla çatışma içine giren sosyal grupları birbirine bağlar ve güçlü bir aidiyet duygusu da kazandırır (gizli işlev). Dinin insanları topluluklar içerisinde bir birine bağlamasının olası sonuçlarından biri de, dini grupları birbirinden ayırması da olabilir. Zira dini bir grubun toplumsal dayanışması, kısmen onun diğer gruba muhalif olmasıyla da sağlanır (Bird, 2017: 27). Bu çalışmada, bir inanç ve ritüller sistemi olarak görülen Alevilik ve alevi topluluğunun dini otoriteleri olan dedeler, bu bakış açısı dikkate alınarak da inceleme yoluna gidilecektir.

4.2. Anlayıcı Yaklaşım

Anlayıcı ve yorumsamacı yaklaşımı esas alan nitel araştırma tekniği, son yıllarda sosyal bilimlerde gittikçe daha fazla tercih edilen bir araştırma yöntemi haline gelmiştir. Birey ve toplumların dinamik bir yapı özelliği arzetmesi sebebiyle bu alan ile ilgili olay ve olgular incelenirken genellemelerde bulunmaktan ziyade anlamaya çalışmanın daha fazla önem arz ettiği açığa çıkmaktadır (Kirman, 2011:29-30).

19. yy. Almanyası'nda tarihi ve dini metinleri derinlemesine anlayabilmek adına çaba sarfedilmiş, bu çaba '*verstehen'* (anlama) kavramıyla ifade edilmiştir. Dilthey tarafından geliştirilen; metinleri ve insan eylemlerini nedensel düzenlilikleri izah ederek anlayabileceğimiz fikri, Weber tarafından sosyolojiye uygulanmıştır (Hira, 2000:53).

Max Weber, versteheni sosyal bilimler için nedensel açıklamaların bilimsel ve ayrılmaz bir parçası olduğuna inanmaktadır. O'na göre verstehen, yalnızca bir yöntem değil, sosyal bilimlerin; analiz etme ve sağlam verileri bize sunma yollarından biridir. Weber'in bu konudaki düşünceleri, kendi asrındaki filozofların hermeneutik anlayışından kaynaklanmaktaydı. Hermeneutik, öznel bir yaklaşımla metinlerin kavranılması ve yorumlanması faaliyetiydi. Amacı ise, metnin yapısının ve yazarının düşüncesini anlamaktır. Weber ise anlama faaliyetinden, sosyal hayatı anlamaya ulaşmayı hedefliyordu (Habermas, 1998:567).

Weber'e göre 'araştırmanın rasyonel prosedürü' konumunda olan anlama faaliyeti, bir sosyal fenomen ya da bir metin için titiz ve sistematik bir araştırma çabası içermektedir. Weber anlama metodunu, hem bireysel hem de daha geniş kapsamlı grupların kültür özellik analizlerinde kullanılabileceğini varsaymaktadır (Hira, 2000:53).

Weber'e göre anlama faaliyeti, anlamın kendini farkettirdiği aşağıdaki yorumları içermektedir:

- Tarihsel yaklaşımlarda olduğu gibi, bireylerin somut eylemleri, istenilen gerçek anlamlardır.
- Sosyolojik olay ve olgulardan hedeflenen şey; ortalama ya da yaklaşık olan anlamı elde etmektir.
- Genellik arzeden bir olayın, kuramsal açıdan bilimsel bir formasyona uyarlanmasıyla anlamın açığa çıkması idealdir (Weber, 1978:9).

Weber, toplumu ve toplumsal davranış tiplerini anlamak için sosyolojinin, genel-geçer kavramlardan hareket etmemesi gerektiğini belirtir. Bunun aksine bireylerin öznel olarak düşündüğü anlamları ortaya çıkarmaya çalışması gerekir. Yani Weber'e göre sosyoloji; bireyin hangi koşullarda ne tür eylem ve seçimlerde bulunduğunu bütünlükçü bir yaklaşımla '*anlayıcı'* olmalıdır (Weber, 1964:88). O'na göre anlaşılabilir olan ise; sadece toplumsal (aile, devlet vb.) biçimli ilişkiler ağında, öznel ve düşünülen anlamlardır (Ergun, 1984:69). Kendi düşünce evreninde yöntem olarak anlama, nedensellikten de açıklamadan da önce gelmektedir. Çünkü bir şeyi açıklayabilmek için evvela anlayabilmek gerekmektedir.

Açıklamak, anlamlı olgu veya olayların arasında mantık kurallarına uygun bir bağlantı kurabilmektir. Anlamak ise bireylerin, davranışlarının arka planında yer alan anlamsal gerçeği bilmektir. Gözlediğimiz davranışlar ile davranışları sergileyen bireylerin vermekte oldukları anlamlar arasındaki bağı ancak anlayarak açıklayabiliriz. (Ergun, 1984:69). Sosyoloji bilimi de olayları anlama ve açıklama gayretinde olan bir bilim dalıdır (Sezer, 1993:84).

Durkheim ve pozitivistlerin tersine Weber, bireye ait davranışların incelenmesi hususunun; salt gözlem ile sınırlandırılmasına karşı idi. O, (anlama gibi) başka bir metodun gerekliliğinin kaçınılmaz olduğunu savunurdu. Aynı zamanda kendisi, anlamanın kapsamını sınırlamış ve yalnızca buna güvenmenin sakıncalı olduğunu da belirtmektedir. Kendisine göre anlamadan üretilen bilgilerin bilimsel anlamda geçerlilik arzedebilmesi için sınanabilir şekilde denetlenmesi icap eder (Hughes, 1985:269). Lakin kültürel inceleme alanına sahip bilim dalları için deneye dayalı denetlemeler, tabiat bilimlerinden farklı özellikler gösterir (Hira, 2000:54).

Kültür bilimlerinde deneysel denetlenebilirlik, anılan bilim alanlarının nesnelerinin özgüllüğü nedeniyle, oldukça sınırlıdır. Bu sebeple de sosyoloji biliminde, realite karşısında deneysel muhtevası zayıf kalan soyut kavramlar ve ideal tipler ile çalışmaktan başka bir yol bulunmamaktadır. Bu nedenle yapılacak şey, realite ve bu kavramlar arasında devamlı olarak karşılaştırmalara ve sınamalara başvurmaktır (Özlem, 1990:215).

Weber, bütün kültür bilimlerinin gayesini '*olguların kültürel manalarını belirlemek'* olarak belirlemiştir. Çünkü toplum; bir kültür gerçekliğidir. Her topluluğun muhtelif inanç ve değerler sistemi vardır. Toplumların; kendi inanç, değer ve ilgilerinin ışığında anlaşılır hale gelmesi önemlidir (Hira, 2000:54). Kültürel bilimler bu veriler ışığında birçok varoluş biçimlerinin varlığını ve nasıl hayat bulduğunu anlamaya çalışır. Kültürel özellikler ancak anlama tekniği ile ele alınabilirler Weber'in üzerinde ısrarla durduğu anlama yöntemi, psikolojide bilimindeki sezgi ve içebakıştan farklıdır. O anlamayı, 'yaşanan süreç ve olaylardan elde edilmiş bir toplumsal kavrama bilgisi' olarak yorumlar (Özlem, 1990:84).

Sosyal bilimleri birer kültür bilimi olarak tanımlayan Weber'e göre sosyoloji bilimi, sosyal hareketleri yorumlamak suretiyle; anlamak ve sonuçlarını nedensel olarak izah etmek ister. Sosyolojinin aradığı; doğru ya da yanlış olan şey olmayıp, aksine işe

yarar bir izaha ulaşabilmektir (Habermas, 1998:107). Bu nedenle de sosyolojinin en fazla dikkat etmesi gereken husus; kültürel ve simgesel anlamları içerisinde sosyal olguları ele alması olmalıdır.

Sosyo-kültürel açıdan bir etkinliğin durumunu aydınlığa çıkarma konusunda faydalanılabilecek en faydalı yöntem, (olay ve olguları detaylı) anlamaya çalışan yöntemdir. Buna ilaveten; dini, siyasi, ekonomik veya başkaca bir olgu, nedensellikle izah edildiğinde mutlaka bazı eksik (anlamsal) yanları olacaktır (Freund, 1990:182). İşte bunlar, nedenselliğin kavrayamadığı-yakalayamayacağı hususlardır. Bu sebeple anlamacı yöntemin işlevi, bireysel ilişkilere özgü problemlerde nedensel izahların geride bıraktığı (anlamsal) boşlukları doldurabilmektir.

Toplumsal açıdan yaşanılan gelişmelerde 'anlama' kavramına önemle atıf yapan Weber, toplumları oluşturan ögelerin yalnızca fiziksel ihtiyaç ve çıkarlara indirgenemeyeceğini savunur. Bunun yanı sıra din, etik kurallar, duygu paylaşımı vb. meta-fizik ögelerin de önem arzettiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle toplumları anlayabilmenin yolu gözlemlenebilir davranış niteliklerinin analizinden ziyade, mevzu bahis olan davranışların arka planında yer alan ve doğrudan gözlemlenmesi mümkün olmayan ana unsurları *'anlamak ve bu anlamaya dayalı olarak açıklamalar'* yapabilmektir.

Buradan hareketle, anlayıcı sosyoloji ve Weber, sosyalitenin gelişiminde soyut anlamdaki değerleri anlama ve yorumlama faaliyeti ekseninde önemli bir bakış açısı geliştirmiştir. Böylelikle de sosyal teorilerin, doğal bilimlerden ayrılmaları konusunda önemli bir katkısı olmuştur.

4.3. Geleneksel Toplum

Geleneksel toplumlar, yüz yüze ilişkilerin hâkim olduğu toplum tipleridir. Toplumsal değerlerin ve alışkanlıkların daha baskın olduğu geleneksel toplumların en belirgin özelliği olan tarıma dayalı ekonomik yaşam; aile, akraba ve cemaat ilişkileri vb. gibi sık dokulu toplumsal ilişkiler ağının büyük önem arz eden etkenleri arasındadır (Dönmezer, 1982:244).

Tarıma dayalı ekonomik hayat, kendi kendine yeter özelliğiyle, geleneksel toplumun başka topluma ihtiyaç hissetmediği, kapalı toplum yapısını oluşturur. Bu sebepledir ki; geleneksel toplumlara, kapalı toplumlar da denilmektedir. Sosyoloji

bilimi içerisinde bu tarz toplumlar, cemaat eksenli toplumlar olarak tanım bulur. Bu yapılarda birey yerine cemaat ve yine birey yerine topluluğun (cemaatin) menfaatleri daha önemli ve daha egemendir (Doğan, 2007:82).

Çoğu zaman, cemaatin menfaatlerini elinde bulunduran otorite; hanedan, karizmatik güç veya dini önderlerdir. Bu tarz kapalı toplumların önemli çıkarlarına halel getiren bireyler, bir tür toplumsal dışlanma akıbetine uğrarlar. Bu durum, toplumun ortak yaşam tarzına, değerlerine, toplumsal örgütlenme ve siyasal tercihlerine varana dek bütün aykırılıklarda böyle işlemektedir.

Himaye, sadakat, itaat vb. özellikler kapalı toplumların geçerli ve en önemli toplumsal değerlerindendir. Sadakat ve itaat ile toplumun yüce değer ve menfaatlerine gereken önemi gösteren bireyler, mevcut toplum otoritesinden değer ve himaye görürler. Özetle geleneksel toplum sahip olduğu değerler ve yapısı gereği bir himaye ve güven örgüt tipidir. Bu açıdan toplum-lider ilişkilerinin temel göstergeleri şöyledir:

- ❖ Cemaat önderi, toplumun sorunlarını çözüme kavuşturan, menfaatlerini koruyan, bölüştüren ve dağıtan kişidir.
- ❖ Otorite ve liderlik, metafizik ve uhrevi boyutlara sahiptir.
- ❖ Cemaatsel kurumlarda inisiyatif, anılan lider ve otoritelerindir.
- ❖ Himaye kültürü, liderlere halk üzerinde tasarruf hakkını verir.
- ❖ İtaat kültürü, otorite ve karizmayı, tek adama hâkimiyet kurma zemini oluşturur.
- ❖ Kuşaktan kuşağa toplumsal normlarda değişim olmaz.
- ❖ Bu normlar eleştirilmez, üzerinde ihtilaf ve uyuşmazlık söz konusu olmaz.
- ❖ Toplumsal problemler gelenekler ve geleneğin temsilcileri vasıtasıyla çözümlenir. (Dönmezer, 1982:245).

4.4. Modern Toplum

Modern toplum, geleneksel toplum özelliklerinin aksine, sanayi örgütlenme tarzının esas olduğu, asli örgütlenme vasıtası olarak akraba bağlarının yerini uzmanlaşmış ekonomik, dini, siyasi ve eğitim örgütlerinin aldığı toplum modelidir. Bu

toplum modelinde, informal (yüz yüze) ilişkiler yerine formal (sözleşmeye dayalı) ilişkiler egemendir (Dönmezer, 1982:245).

Bu toplumlarda, fiziki akışkanlık fazla olup, şehirleşme oranı yüksek ve nüfus kitlesi fazladır. Sosyo-kültürel ilişkilerin, genel-geçer kalıplar yerine farklı bir yaşam biçimi ve alışkanlıklara özgü yeni bir tarzı vardır. Modern toplumlar bireylere, doğru veya yanlış sosyal tavır ve davranışları sosyal kalıplar olarak sunan, farklı ya da aksi davranışların kabul görmediği, bilimsel kulvarda yol alan toplumlardır. Bu gibi toplumların belirleyici unsuru pozitivist felsefedir. Mutlak bilimsel doğru ya da yanlışlar vardır (Doğan, 2007:82-83).

Modern toplumlar, anonim toplumlardır. Gelenekçi toplum yapılarının aksine, birbirlerini hiç tanımayan şehir yaşamının iştirakçileri sayılan bireyler arasında (şoför-yolcu, öğretmen-öğrenci vb.) çeşitli yönlerden bağlar mevcuttur. Aynı zamanda ortak kent yaşamı iştirakçileri arasında çok geniş bir iş bölümü mevcuttur. Bu geniş nüfus yığılmasının sonucu olarak aykırı düşünce sahibi birçok birey bir araya gelir. Bundan da kültür ihtilafları meydana gelir. Bu nedenle de gelenekçi toplum modelinin aksine normlar üzerinde uyuşmazlık ve mevcut normlardan sapma kolay bir hal almış olur (Dönmezer, 1982:245-246).

Açık toplum da denilen sanayi toplumunda, endüstriyel gelişmelere bağlı olarak kentleşmede ve modern yaşamda artış meydana gelir. Bu nedenle bu toplumlara kent toplumu da denilir. Bu kent toplumlarında bireylerin sosyal ilişkileri muhtelif cemiyet ve dernekler tarafından teminat altına alınmaktadır. Bu durum, kapalı toplum modelindeki bireyin kendi cemaatinin menfaatlerini ön plana çıkaran teslimiyetçi yapısını modern toplum modelinde de devam ettirmesine ve bağlı olduğu cemiyet ya da derneklerin iradesine kayıtsız-şartsız teslimiyetine yol açmıştır. Bu sebeple birey, bağlamlarının etkili gücünü kendi üzerinde güçlü bir şekilde hissetmeye devam eder (Doğan, 2007:83).

Modern toplumların başlıca özelliklerini aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

- ❖ Modern toplumun sosyal düzeninin ekonomik boyutunda yeni üretim araçları vardır.
- ❖ Sosyal düzen, sosyal hak ve güvencelerle teminat altına alınmaktadır.

- Siyasal düzen mevcut sosyal düzenden etkilenmektedir.
- Geleneksel toplum modelindeki cemaat olgusu, değişik cemiyet ve dernekler vasıtasıyla devamını sağlamaktadır.
- Geleneksel toplumlarda cemaat liderlerinde olan himaye tekeli ortadan kalkmış, güvenlik kültürü devlet sektörüne geçmiştir. Bu bağlamda modern toplum, bir sosyal güvenlik toplumudur.

Modernitenin toplum hayatına etkileri olan bir fenomen olduğu aşikardır. Bu etkiler toplumdan topluma değişkenlik arz edebilir. Hemen hemen her toplum bu etkilerden sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal anlamdan payını alır. Geleneksel yaşamdan modern hayata geçişin toplumsal yaşamda; ya geleneksel yapıların ortadan kalkmasına ya da yeni şartlara uyum sağlayarak değişime adapte olmuş bir tarz ile varlıklarını devam etmelerinde katkı ve etkisi büyüktür. Modern yapıya bürünen eğitim süreçleri ve gelişen kitle iletişim araçlarının etkilerigeleneksel otorite yapıları üzerinde de etkili olacaktır. Bu süreçte dini inanç ve bilgilerin sorgulanıp yeniden tanımlanması ihtiyacı doğmuş ve geleneksel otorite yapıları sarsılmış yeniden yapılanma eğilimine giren bu yapılara alternatifler üretilmiştir. Sözlü kültürden yazılı kitabi kültüre geçiş, bu manada daha zayıf konumda bulunan kimi topluluklarda daha sarsıcı yapı değişikliklerine sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda, modernleşme sürecinde Aleviliğin yaşamış olduğu sarsıcı değişimleri gözlemleyebilmek mümkündür (Yaman, 2003:329-330).

4.5. Postmodern Toplum

Postmodernizm, ilk defa Arnold Toynbee tarafından 1939'da kullanılan bir kavramdır. Kelime olarak modern ötesi veya modern sonrası şeklinde tanımlanmaktadır (Doğan, 2007:84). Toynbee, modern dönemin 1. Dünya Savaşı akabinde sona erdiğini ve postmodern dönemin ise 1918 ile 1939 yılları arasında şekillenmeye başladığını söylemektedir (Habermas, 1998:8).

Sosyal bilimlerde postmodernizm kavramının ilk defa ele alınması 1970'lere dayanmaktadır. 1973 yılında postmodernizm; Amerika Birleşik Devletleri'nde bilginin sanal hale gelmesi ile modernitenin şekil değiştirmeye yüz tuttuğunu savunan sosyolog Daniel Bell tarafından dile getirilmiş, sonrasında Almanya ve Fransa üzerinden tüm

Avrupa'ya yayılmış akabinde ise bütün dünya ülkelerini ve sosyal, kültürel, bilimsel vb. tüm alanları etkisi altına almaya başlamıştır.

Postmodern söyleme göre; toplumu oluşturan bireyleri bir arada tutan faktör, altyapı veya ortak bir bilinç değildir. Bunun aksine, toplumsal bağlar, bir bütün içerisinde hiç birinin tek başına süreklilik arz edemediği çapraz söylem ve pratikler silsilesinden müteşekkil bir örgüdür. Bu ifadelere göre, ''toplumların bir bütün halinde mükemmel bir sistem olduğu görüşünü reddeden postmodernizm, bir toplumu bütünleştirebilecek mutlak bir bilginin de mevcut olmadığını ifade etmektedir.'' (Şişman, 2006:451-464).

Bu açıdan toplum, üst kimlikler bağlamında bir aidiyet düşüncesiyle bütünleşen bireylerden kurulmuş bir düzen olmayıp, karşılıklı etkileşim çerçevesinde bireylerin farklı amaç, çıkar ve beklentileri ile bu anlamdaki çabalarının birbirine bağlandığı bir alaşımdır. Postmodern toplum, toplumsal bağlamlarından bireyi soyutlama denemesidir. Kişisel menfaatleri her çeşit menfaatlerin üstüne çıkarır (Doğan, 2007:84). Postmodern bilgi, bireyin farklılıklara karşı duyarlı olma özelliğini geliştiren ve hoşgörü duyusunu güçlendiren bir bilgi türüdür (Şişman, 2006:451-464).

Esasen postmodernizm, bireyin bütünlüklükçü bir yaklaşımla yaşadığı evreni anlamaya çalışması ve bu anlama çerçevesinde onu değiştirmeye dönük kuvvetinin kalmamasından yola çıkar. Postmodernizm; Derrida, Heidegger, Nietzsche'nin felsefî düşünceleri üzerinde temellenmiştir. Postmodernistlere göre dünya artık değişmiş ve sınıfsal toplumların yerini endüstri ötesi toplumlar almıştır. Bunlara göre çağımız, emek ve üretim paradigmasından çıkış yapmıştır. Artık enformasyon paradigması bu çağda belirleyici aktör konumuna gelmiştir (Sav, 1998:56).

Postmodern toplumların başlıca özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

- ❖ Toplumsal ilişkiler düzeneğinde; çoğulculuk, görelilik, seçmecilik (eklektiklik) ağır basar.
- ❖ Sosyal düzen yerine küresel düzen ön plandadır. Küresel düzen en büyük değerdir.
- ❖ Bireyselleşme ön plandadır. Bireyin özgür iradesi, kendisinin her türlü toplumsal ve siyasi tasarrufunda yegâne çıkış noktasını oluşturmaktadır.

- İnsan hakları, demokrasi, verimlilik, rekabet, bilgi ve birey bu yeni küresel düzenin değerlerini oluşturmaktadır (Doğan, 2007:84-85).

Özetlemek gerekirse; yeni toplumda sahnede bizatihi 'birey' bulunmaktadır. Düşünen, planlayan, organize eden, yönlendiren, sonuca bağlama inisayitifini elinde tutan bireydir. Artık birey, bu yeni toplumda başkalarının himayesine ve bir şeyleri bölüştürmesine muhtaç olmadan kendi ayakları üzerinde durabilmek zorundadır. Hâlbuki geleneksel toplumlarda bu performansları, birey yerine grup ve cemaat önderleri göstermekteydi. Bundan böyle bireyin bireye katkısı, özgür ve eşit şartlarda katılım ile ortaya çıkan bir toplumsal gerçekliktir.

Tüm bu gerçeklikler karşısında postmodern dünya şartlarında bireyselleşen Alevi cemaati ve kendi cemaatinden kopuş süreci giderek hızlanan Alevi dini liderleri olan dedelerin otoriteleri de sınanır olmaktadır. Birçok kurum gibi bu yeni toplum yapısının gerçeklerinden Alevi dedelik kurumu da etkilenmiş, belli bir otorite farklılaşmasının yanı sıra alt kültür unsurlarının daha da görünür hale geldiği küresel süreçte bu kurum daha da belirgin bir hal almıştır.

C. DİNİ OTORİTE

1. Dini Otorite

Otorite kavramı farklı bağlamlarda kullanılabilir. Dini otoritelere gösterilen; temelini olağanüstü donanım ve iç tecrübelere sahip oldukları yönündeki düşüncelerden alan muazzam bir saygı bulunmaktadır. Büyük ve derin bir saygıyla çevrelenen dini otorite; ''atfedilen kutsiyyet'' olarak değerlendirilebilir (Özbolat, 2015:7). Kullanıldığı bağlama göre de kendisine bir anlam yüklenir ve bu anlam ile kullanıldığı bağlama göre bir anlam kazanır.

Otorite kavramı dini bağlamda kullanıldığında, kendisine bu çerçevede anlam yüklenmiş olacağından otoritenin (otorite merciinin) din ve dinsel öğeler taşıdığı, kaynağını ve gücünü dinden almış olduğunu söyleyebiliriz. Hatta daha da ileri gidilirse otorite madem din kaynaklı bir gücü temsil ediyorsa; dini gönderen tanrı adına otorite kavramına bir anlam vermek ve asıl otoritenin ve gerçek kaynağının en yetkili, en üstün ve en kusursuz otorite olan ''Yüce Tanrı'' olduğunu söylemek daha doğru bir ifade olacaktır.

Dini otorite, yeryüzünde tanrı adına nasslar (dini delîller) ışığında *‘’kurumsallaşmış (bir) güç kullanımı’’* (Tunç, 1996:133) olarak da ifade edilebilir. O zaman denebilir ki, dini otorite denilen şey, maddi bir şey ve temsil olmaktan ziyade arkasında metafizik ve mânevî temellerin yattığı bir yapıdır. Bunun yanı sıra, bu mânevî temellere ilâveten, bir kurumsallaşma ve *‘’müesseseler manzûmesinden, hiyerarşiden/silsileden, hatta bu kişilere ve müesseselere mahsus bir üslup, bir tarz ve tavır alıştan’’* da bahsedilebilir (Kara, 1996:548-549).

Dini otorite makamında olanlar, kendilerine verilen mânevî ve olağanüstü özellikler ile anılırlar. Feraset, hikmet, ilim ve tecrübe ile donanmış olarak görüldükleri için, bu vasıflar kendileri için üstün bir nüfuz mekanizması ve etkisi oluşturur. Dini faâliyetlerde başat roller üstlenmesine imkân sağlayan bu vasıflar, dini otoriteyi merkezi bir noktaya konumlandırır. Böylelikle dini otorite sayılan kişi, tanrı nezdinde şefâate aracı olabilir kabul edilmekte, kendisinin arzu ve isteklerini ilan edebilmekte veya yorumlayabilme hakkını alabilmektedir. Kendisi adaleti sağlayabilir, nasihat verebilir, öğretebilir, eğitebilir ve dini ritüelleri yönetebilir (Özbolat, 2012:12-14).

Tanrının muradını insanlara ulaştıran peygamberler, Max Weber’in belirttiği gibi, karizmayı şahsiyetinde toplayan, en somut şekliyle karizmaya sahip olan kişilerdir (Akyüz, 2000:285). Dinsel otorite tiplerinden biri olan peygamberler, vahiy mahsulü ru’yet, keşif, vecd ve cezbelere sahip insanlardır. Kendileri temel hakikât bilgilerine hâiz bireyler oldukları için bağlılarının rehberleridirler. Kendilerine bilgi ve malumat aktardıkları için bir nevi öğretmen vasfına hâizdirler. İlâhî güçlerle temasından kaynaklanan iyileştirme gücüne hâiz bir tabip, yeri geldiğinde insanlar arasında adaleti sağlayan bir yargıçtır.

1.1. Dini Otorite Tipleri

a. Din Kurucusu

Weber'in dini otorite tipolojileri konusunda yaptığı ilk sistematik incelemeden ilham alan J. Wach’ın, dini otorite tiplerini anlatırken kullandığı en önemli kavramlardan birisi de *‘din kurucusu’*dur. Weber, karizma sayesinde dini otoritenin kullanıldığını ifade ederken dini otorite kullananları muhtelif özelliklerine göre tasnif etmektedir (Wach, 1995:413-417).

Kavramsal açıdan bakıldığında din kurucusu; karizmatik kişiliğin temel nitelik ya da çalışmalarını değil, aksine kendisinin söylem ve eylemlerinin, sosyo-tarihi süreçte meydana getirdiği etkileri ifade etmektedir. Bütün evrensel dinlerin en önemli özelliği; her biri emsalsiz bir tecrübeyi temsil eden ve inanç bakımından insanların umut timsaline dönüşen, Hıristiyanlıkta Hz. İsa, İslam'da Muhammed Peygamber ya da uzak doğuya ait dinlerde üstad/hoca gibi bir din kurucusuna sahip olmalarıdır (Freyer, 1964:50).

Büyük dinlerin kurucuları, genellikle yaşadıkları toplumlarda belli bir sosyal sınıfa mensup ailelerden gelmekteydiler. Lakin kendilerinin mensup oldukları sosyal sınıfa ait özellikler; kurdukları dine büyük katkı sağlamamış ve ilettikleri dinsel mesajlar üzerinde de büyük oranda etkili olmamıştır.

Toplumsal veya şahsi açıdan olsun din kurucuları arasında farklılıklar görülebilmektedir. Hz. Muhammed ve Zerdüşt, çoğu defa 'peygamber' olarak anılmışladır. Mani, Lao-Tse ve Konfüçyüs 'hâkim, filozof, reformcu ve tabib' olarak adlandırılmışlardır. Aşağı yukarı bütün din kurucularının ortak özellikleri ise 'vaaz ve öğretim' faaliyetinde bulunmalarıdır.

Din kurucuları, toplumda aşırılıktan uzak ve dengeli davranışlarıyla ön plana çıkarlar. Bu din kurucularının insanlara ulaştırdıkları mesajlar da, kendilerinin kişisel karizmalarının muhataplarında meydana getirdiği etki dışında, sosyolojik açıdan da bir *'kristalleşme'* merkezi yaratmaktadır (Wach, 1995:415-416).

Din kurucularının ortaya çıktığı, toplulukların en belirgin karakteristik özelliği 'kutsal adetler'e sahip oluşlarıdır. Din kurucuları, beraberinde getirdikleri yeni ve evrensel dinin ilk ve en önemli protestosunu yaşadıkları toplumun sahip olduğu 'kutsal adetler'e yöneltmişlerdir (Akyüz, 2017:99). Din kurucularının geneli, toplumlarda var olan milli dinlere muhalefet ederek, hitap ettikleri toplumları yeni ve evrensel mesajlarla sarsmışlardır. Toplumlarda, (din kurucusu geldiği zamana kadar) geçerli olan dini yükümlülükleri ortadan kaldırarak daha yeni ve ulvî olan değerleri iletmişlerdir.

b. Reformcu

Dini grupların içerisinde; çözülme ve çöküş dönemlerine rastlayan geleneksel tarihi kadrolar arasında kendilerini din kurucularıyla aynı adlandırma ve sınıflandırmaya tabi tutamadığımız 'önderler' ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar sahip oldukları güç

bakımından, kitleleri adeta mıknatıs gücüyle yönlendiren konuşmaları, şahsiyetleri, enerji ve dayanıklılıkları ile din kurucularına bir nebze benzeseler de; onların hareketlerinin yarattığı toplumsal sonuçlarını büyük ve evrensel inançları doğuran faaliyetler ile aynı kefeye koymak mümkün görünmemektedir (Wach, 1995:417).

Bu şahsiyetlerin, bizzat kendileri hakkında yapmış oldukları açıklamalar ve taraftarlarının kendilerine biçmiş oldukları roller; din kurucularının rollerinden bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Bu önderler, bazı hususiyetler açısından peygamberlere benzetilebilseler bile kendileri peygamber olarak adlandırılmamışlardır. Bunlar reformcudurlar ve kendileri ne teolojik, ne psikolojik ve ne de sosyolojik olarak peygamber değillerdir.

Reformcuların kimi, takva ve dindarlık açısından bağlılarının en büyük 'üstatlarıdır' kimileri de manevi ve ahlaki açıdan rehberleridir. Bir diğer reformcu tipi de teşkilatlandırdıkları toplumlarda hemcinsleri üzerinde manyetik bir güç icra ederler. Yahudilikte; Musa, Ezra ve 17. yy'lın sahte mesihi Sabatay Sevi, Batı Hristiyanlığında; Dominique, Ignace de Loyola ve François, Doğu Katolikliğinde; Jean Damascéne, Basilius ve modern Rusya azizi Seraphim de Sarov, Protestanlıkta; Luther, Kalven ve Penn'i bu babtan sayabiliriz (Wach, 1995:418). Bu nüfuz sahibi şahsiyetlerin kimisi yaşadıkları dönem içerisinde büyük değişimler meydana getirebilecek bir akım oluşturarak, toplumdan münzevî bir yaşam sürdüler. Kimileri de samimi tilmizler grubunun merkezi lideri konumunda idiler.

Bazı reformcular ibadet alanında seçkin kişilerdi. Bazıları ise derin mütefekkir ve allâme pozisyonunda idiler. Kimleri heyecanlı ve ateşli dini söylemlerin güçlü yöneticileri, kimileri de adeta büyük ilahiyat doktorları ve büyük vaizler konumunda idiler. Bu özellikler, ya münferit olarak bazı şahsiyetlerde bulunmakta ya da kombine olarak bir şahsiyette bulunabilmekteydi. Her halukarda reformcunun faaliyetinin genişliği ve niteliği; inşa ve yaratıcılık bakımından, din kurucusununkinden daha aşağıda bir pozisyonda yer almaktaydı. Yine de reformcu, dini hayatta önemli ve orijinal boyutta dini grupların içerisinde önemli bir dini karizmayı temsil etmektedir.

c. Peygamber

Peygamber, Weber'in bakış açısıyla; dinsel öğreti ve ilâhi emirleri ilân eden, katışıksız karizma taşıyıcısı bir otorite tipidir. Weber, din ile ilgili unsurlardan peygamberi, diğerlerinden daha farklı bir otorite faktörü olarak görmektedir (Wach,

1995:420). Weber'in terminolojisine göre peygamber, karizmatik liderliğin dinsel tezahürüdür (Toker, 2011:28).

Dini liderler, karizma sayesinde, kendilerini takip eden dindarlar nezdinde nitelikli bir zihniyetin teşekkülüne rehberlik etmektedirler. Bundan sebepledir ki, kurumsallaşan veya geleneksel boyutta kalan bir ortamda süregelen bu karizma etkisi, devrimci veya reformcu sayılabilecek bir değişimi meydana getirebilmektedir. Fakat peygamberlik misyonunun ilk zamanlarında çok güçlü ve daha etkili olan bu karizma fonksiyonunun canlılığında zamanla azalma meydana gelir (Günay, 1998:337). Özellikle de peygamberlerin vefatından sonra; Weber'in 'karizmanın rutinleşmesi' olarak adlandırdığı bir güç kaybı yaşanır.

Weber, peygamber konusunda iki tipten bahseder. Bunlardan ilki '*din yenileyicisi'* diğeri ise '*din kurucusu'*dur. Ona göre bu iki tipin her birisi bir diğeriyle ilintilidir. Kendisi bu iki tip arasında kesin bir ayrım yapmayacağından söz etmektedir Weber'in peygamberlik hususundaki başka ikili bir tipolojisi ise *'ahlâk peygamberi'* ve *'örnek peygamber'* şeklindedir. Birinci tip, yani ahlâk peygamberliği; bir Tanrı ve onun muradına ilişkin yapılan dinsel ilanda, peygamberin bir '*aracı*' olduğunu ifade eden Weber, bu duruma Zerdüşt ve Hz. Muhammed'i misal göstermektedir (Toker, 2011:29).

Peygamberler, Tanrı tarafından görevlendirilen şahsiyetlerdir. Bu görevlendirme nedeniyle de ahlaki bir görev olarak kendi davetlerine itaat edilmesini talep etmektedirler (Wach, 1995:420). Bunun yanı sıra peygamberlerin örnek birer şahsiyet olmaları, şahsi örneklikleri ile başka insanlara dini açıdan kurtuluşa giden yollara rehberlik etmeleri söz konusudur. Peygamber insanları kendisinin yürüdüğü yolu izlemeye davet ediyor ise burada Weber'in, *'örnek peygamber'* adını verdiği ikinci tip bir peygamber söz konusudur. Bu tipin en açık örneği olarak da Budda zikredilir (Toker, 2011:29).

Peygamberlerin, kendileri hakkında bizzat yapmış oldukları tanımlamanın en belirgin karakteristik özelliği kendilerinin; '*ilâhî irâdenin bir organı, âleti veya sözcüsü'* olmaları bilincidir. Burada peygamber otoritesi tâlî durumdadır. Aslolan murâd-ı ilâhînin insanlara ulaştırılması yönündeki otorite vekâletini üstlenmeleridir. Ayrıca peygamberler, peygamberliğin temel ruhi özellikleri ve doğal yeteneklerini haizlerdir. Kendileri müstesna bir duyarlılık ve etkileyici bir yaşama sahiptirler. Hayatlarında rü'yetler, keşifler, vecdler ve cezbeler eksik olmaz. Bu gibi hususlar kendilerini, ilâhi

tezahürleri almak ve onları insanlara anlatmak için ruhi bir hazırlıktır. Onlar bu imtiyazlı durumu haberci gibi dini otorite tipleriyle paylaşmaktadırlar. Bunlarla birlikte kendisinin konuyu izah etmesi ine bağlıdır. Bu husus peygamber ve haberciyi büyücü ve falcıdan ayıran temel şeydir.

Çoğunlukla peygamberler, hayatta gizli güçlerle ilginç temaslar kuran insan görünümünde ortaya çıkmaktadırlar. Bu haliyle onlar, iyileştirici bir 'tabip' olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Onlara, feza ve zamanın hudutlarını aşma gücü atfedilir. Peygamber, maziyi açıklayarak aydınlatır. Geleceğe dönük açıklamalarda da bulunur. Şimdi zaman (Kairos) peygamberler tarafından bu çift yönlü veriler ışığında izah edilir (Wach, 1995:420-421).

Genelde peygamberler ariktokratlar arasından çıkmazlar. Çoğunlukla onlar halkın arasından çıkarlar. Çevre değiştirseler bile asıllarına sadıktırlar. Onları, zühd ehline ve veli insanlara yaklaştıran sade yaşam özellikleri vardır. Getirdikleri vahyin, gizli hakikatleri izhar etmekten ibaret oluşu kendilerinin 'arif insanlar' olarak düşünülebileceği kanaatini oluşturmaktadır. En temel malumata sahip olmaları yönüyle de kendileri, '*öğretmen, filozof veya ilahiyatçıya'* benzetilir.

d. Haberci

Haberciler, birçok yönden peygamberlerin öncüleri olarak düşünülebilir. Ekseriyetle kendileri geleneğin muhafızları olarak bilinirler. Çoğu toplumlarda büyük prestije sahip olmalarına rağmen, kendilerinin otoriteleri daha az tasdik edilmiştir. Bu durum peygamberlerin daha çok faaliyetle donanmış olmalarına rağmen habercilerin daha pasif rolü bulunan bireyler olması ile izah edilebilir.

Habercilerin karizması da peygamber karizması gibi daha az yaratıcı olmakla birlikte gerçek bir tecrübeden kaynaklanmaktadır. Haberci, ilahi makam tarafından desteklenir. Kendisine ruhlar ve ilahların deruni bilgilerinin yanı sıra iradeleri ve niyetleri ile gerçek bir ünsiyet atfedilir. Haberci, kâhinlerin aksine '*sezgi*' ile hareket eder ve falcıdan daha çok deruni tecrübelerinden sonuçlar çıkarır. Kendisinin bu tutumu, davranış ve yargı kurallarını daha az kullanması bakımından peygamberlerden ayrılır.

Tarifsel olarak habercinin karizması şahsîdir. Kendisi, nadiren de olsa peygamberler gibi beyanatlar vermeye ve genel hükümler serdetmeye kalkışabilirse de

pasif karakterine uygun olarak genellikle; kişisel olay ve durumlar ile meşgul olur. Haberci, bir üstad olmadan önce mesleki gelenek içerisinde kendisini takip edip ona hizmet eden *'tilmizlere'* sahip olur. Kendisi aynen peygamberler gibi sahip olduğu ilahi tecrübenin doğası gereği, münzevi bir hayat yaşar ve sahip olduğu yaşından ve ruhi özelliklerden dolayı hürmet görür. Aynı zamanda vecdi hallere, rü'yetlere ve işitilebilir vahiylere hatta saraya benzer kendinden geçen hallere girebilir (Wach, 1995:425).

Geleneksel mirasın bir tür bekçileri sayılan haberciler, *'ozan ve yazıcılar'* tarafından yazılı ve sözlü bilimin içeriği başkalarına ulaştırılırken kendileri, şahsiyeti ve tebliğleri ile bu mirasın etkileyici ruhunu güvence altına alırlar. Büyücü ve sihirbazlar gibi efsunlu bir dil kullanırlar. Onların en ufak beyanat ve sözlerine çok değer verilir. Bu sözlerin bilinmez etkisiyle insanlar kendilerine yönelirler. Büyücülere insanlar bir şey veya yarar elde etmek için yaklaşır. Ama haberciler insanlara bizzat öncülük ederek onaları bazı şeyler yapmaya teşvik ederler.

Haberci, İbranî dinlerde daha iyi bilinen bir şahsiyettir. Birçok faaliyeti olmasına rağmen Samuel, habercinin gayet açık bir örneğidir. Samul'e uygulanan *'Ro'eh'* ve Gad'a uygulanan *'şozeh'* terimlerinin 'görmek ve tesbit etmek' anlamları bulunmaktadır. Bu durum onların karizmasının peygamber ve nebi karizmalarından ayrıldığını göstermektedir. Tüm bunlarla birlikte habercinin birçok genel karakteristik özellikleri büyük peygamberlerde ve özellikle de daha eskilerde Amos, Mika, İşaya, Habakuk, Yeremya vb. bulunmaktadır. Bu husus Eski Ahit'te bile bulunmaktadır: *''Zira hergün bir peygamber olarak adlandırılan kişi eskiden haberci diye adlandırılıyordu''* (I. Samuel, 9,9). (Wach, 1995:425-426).

Balaam ve Debora karakterlerinde peygamberi unsur, rü'yet unsurundan daha fazla öne çıkmaktadır. Balaam, Tevrat'ta ve İslamî kaynaklarda anlatıldığına göre önceleri iyi bir mü'min iken daha sonraları Hz. Mûsâ ve kavminin aleyhine hile tertibinde bulunduğundan dolayı cezalandırılan kişi olarak rivayet edilir (Harman, DİA, c.5, s.389). Balaam (*Bel'am*) hikâyesi Tevrat'ta muhtelif rivayetlerle nakledilir:

> ''*Elohist denilen rivayete göre o Ârâmî veya Amorî bir kâhindir. Tanrı'ya inanmakta ve O'ndan ilham almaktadır. Moab Kralı Balak'ın* ***İsrâiloğulları'na lânet etmesi hususundaki ısrarlarını ancak Tanrı tarafından müsaade edilince kabul eder*** *(Sayılar, 22/5-21).*
>
> *Yahvist denilen rivayete göre ise o Midyanlı (Medyen) bir kâhin olup (Sayılar, 31/8) Balak'ın davetine Tanrı'nın izni olmaksızın icabet etmiştir (Sayılar, 22/22-34). Tevrat'taki kıssaya göre, Hz. Mûsâ başkanlığındaki İsrâiloğulları'nın çölde*

Ken'an diyarına doğru ilerlediklerini gören Moab kralı endişeye kapılır. ***İsrâiloğulları'na karşı kendilerine yardım etmesi için Bel'am'ı davet eder. Zira Bel'am'ın mübarek kıldığı mübarek olmakta, lânetlediği ise lânetlenmektedir*** *(Sayılar, 22/6). Bel'am ise rabden alacağı emre göre hareket edeceğini bildirir; ne var ki bu konuda kendisine müsaade verilmez.*

Moab kralının ikinci defa ısrarı üzerine yine rabbe danışan Bel'am'a bir rivayete göre gitme izni verilir (Sayılar, 22/20), diğer bir rivayete göre ise o izin verilmeksizin yola çıkar (Sayılar, 22/22). Yolda eşeği melek tarafından durdurulur. Sonra yoluna devam eder ve Balak'a ***sadece, Allah'ın kendisine söyleteceği şeyleri söyleyebileceğini ifade eder.*** *Söylediği dört meselin hepsinde de kralın beklediğinin aksine,* ***İsrâiloğulları'na lânet edeceğine onları mübarek kılar*** *(Sayılar, 23/7-10, 18-24; 24/3-9, 15-24). Bel'am, Allah'ın lânet etmediğine lânet edemeyeceğini, rabbin beddua etmediğine bedduada bulunamayacağını,* ***O'ndan emir aldığını, Allah'ın sözlerini işittiğini, yüce olanın bilgisini bilen kişi olduğunu, rabbin sözünden öteye geçemeyeceğini*** *ifade eder (Sayılar, 23/8, 20; 24/4, 12, 16)''* (Harman, DİA, c. 5 s. 389).

İslami kaynaklarda ise Balaam (*Bel'am b. Bâûrâ)* hakkında kimi yerlerde şöyle bilgiler yer almaktadır:

''Müfessirlerin çoğunluğuna göre Kur'ân-ı Kerîm'de ismi zikredilmeksizin; ''Onlara şu adamın kıssasını anlat: Ona âyetlerimiz hakkında bilgiler verdik ve o -bunlara önce uyduğu halde- daha sonra bunlardan tamamen sıyrılıp uzaklaştı; şeytan onu peşine taktı ve bu suretle azgınlardan biri haline geldi. Biz dileseydik o kişiyi âyetlerimizle yüceltirdik; fakat o dünyaya sımsıkı sarıldı, ihtiraslarına uydu. -Allah'ın âyetleriyle bilgilendirdiği, fakat tabiatının kötülüğü yüzünden bu bilgileri daima dünya menfaatlerine âlet eden- bu adamın durumu, kovsan da kendi haline bıraksan da dilini sarkıtıp durmadan soluyan köpeğin durumuna benzer. İşte âyetlerimizi yalanlayanların hali budur. Bu kıssayı anlat, belki düşünür, öğüt alırlar'' (el-A'râf 7/175-176) ifadeleriyle kendisinden söz edilen kişi Bel'am b. Bâûrâ'dır.

Başka bir rivayete göre Hz. Mûsâ'nın, Kur'ân-ı Kerîm'de ''cebbar bir kavim'' şeklinde nitelendirilen bir toplulukla savaşmak için hazırlanması ***üzerine Bel'am'ın kavmi ona durumu anlatarak Mûsâ'nın etkisiz kılınması için dua etmesini*** *isterler. Ancak Mûsâ'nın peygamberliğine inanan ve iyi bir mü'min olan Bel'am bu isteği reddeder;* ***Allah'ın kendisine Mûsâ'ya beddua konusunda izin vermediğini*** *belirterek öteki isteklerini de geri çevirirse de* ***kavmi onu hediyelerle kandırıp beddua etmesini sağlarlar****. Ancak Allah bu bedduayı onun kavmine çevirir; Bel'am'ın da Allah tarafından bir ceza olmak üzere dili göğsüne doğru sarkar. Artık dünya ve âhiretinin yıkıldığını düşünen* ***Bel'am, hiç olmazsa kavmini kurtarmak için onlara Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları'na karşı kullanılmak üzere bir hile öğretir****. Buna göre bu kavim kadınları süsleyerek Mûsâ'nın sefer halinde olan askerleri arasına gönderecek ve bu kadınlar onları baştan çıkaracaktır. Gerçekten Şimeonîler'in reisi Zimri, Sur kızı Kozbi ile zina etmiş ve bu yüzden ilâhî bir ceza olmak üzere baş gösteren veba salgınında 70.000 kişi ölmüştür (İbn Kesîr, Tefsîr, III, 511; Âlûsî, IX, 112).*

Bir başka rivayete göre ise ***Bel'am Hz. Mûsâ'ya beddua edemeyeceğini****, çünkü aynı dine mensup olduklarını belirtmiş,* ***çarmıha gerilerek öldürülme tehdidi***

> ***üzerine ise ism-i a'zamı okuyarak Hz. Mûsâ'nın şehre girmemesi için dua etmiş, duası kabul olunmuş*** *ve böylece İsrâiloğulları çölde kalmışlardır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, Bel'am'dan ism-i a'zam ile imanın alınması için dua etmiş ve ilgili âyette belirtildiği gibi Bel'am'a verilen ''âyetler'' geri alınmıştır (Âlûsî, IX, 112).''* (Harman, DİA, c. 5 s. 389).

İlgili dinsel kaynakların verdiği örneklerden de anlaşılacağı üzere haberciler, peygamberlerden olmamalarına rağmen, peygamberi unsur olan vahiyle veya rü'yetle bir şekilde ilahi lütuf olarak karşılaşmışlardır. Buna rağmen kimileri isteyerek veya istemeyerek Balaam örneğinde olduğu gibi şartlara göre pozisyon almış ve yeri geldiğinde ilahi vahye muhatap olan (Musa) peygambere bile karşı hile tertibinde bulunabilmiştir. Tüm bunlar kendilerine ikram edilen efsunlu hal ve sözlerin verdiği güç ve bu gücün insanlar üzerinde sağladığı otoritenin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

e. Büyücü

Büyü, bir şahsın tabiatüstü güçlerin de yardımı ile tabiatı etkileme faaliyeti akabinde olağanüstü neticeler elde etme sanatıdır. Bu işle uğraşanlara da büyücü denmektedir. Eski dilde büyücü kelimesi; *'sihirbaz-din adamı'* anlamına denk düşmektedir. Pehlevicede bu anlama denk düşecek şekilde Med kabilesine mensup din adamlarına *(rahipler sınıfına) 'maguş'* denilmiştir. İslam kaynaklarına ise bu kelime *'mecûs'* olarak geçmiş ve anlamsal olarak; tabiatta bulunan kimi varlık veya olayları yöneten, gayb âleminden haber veren, büyü benzeri işlerle uğraşan kesim için kullanılan bir kavram olmuştur. (Tanyu, DİA, c.6, s. 501).

Her ne kadar eski zamanlarda din adamlarına da büyücü, sihirbaz vb. anlamlar yüklenmiş olsa da büyü ve din, birbirinden bariz bir şekilde farklılık arzeden tutumları ihtiva eden faaliyet alanlarıdır. Büyü veya sihir istenileni bahşetmeye zorlama faaliyetidir. Kötü etkilere karşı 'koruyucu' ve yardıma ihtiyaç duyduğu bir mevzuda ruhların yardımını sağlayıcı 'faydalı' büyü çeşitleri mevcuttur. Buna mukabil olarak din ise; ilahi kudrete yapılan ibadetin ifadesi olmaktadır. Her iki tutumun niyetinde bile farklılık bulunmaktadır. Taraftarları ile münasebetleri bakımından anlamsal açıdan büyücü, haberci ve peygamberden farklı bir kategoriyi temsil eder (Wach, 1995:427).

Büyücülerin ibadet kurumu ile ilişki düzeyi pek azdır. Gerçek sihirbazlar, sahip oldukları şahsi karizma sebebiyle toplumun değişik katmanlarında saygı görürler. Büyücülük kurumsal açıdan, kendi kurallarına göre; kabul edilme, eğitim, mükâfat ve

ücret almayı gerektiren bir meslek haline dönüşmüş bir faaliyet alanıdır. Zahitlik pratiklerinin karşılığı olarak veya özel bir formasyon sonucu elde edilmiş ‘ruhlarla birliktelik’ ile elde edilmiş güce sahip olan büyücülerin otoritesi, müşterilerinin beklentilerini tatmin edebilmedeki başarısı ile sınırlıdır. Diğer bir ifade ile sahip olduğu prestij, haberci ve peygamberinkine oranla daha az olup, mesleki başarısına bağlıdır. Doğuştan getirilen yetenekler şahsi karizma unsurudur. Formasyon veya miras ile devralınan özellikler kurumsal açıdan gelişme arz etmektedir (fonksiyon karizması).

Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat’ta, başlıca üç büyücü tipinden (Tanyu, DİA, c.6, s. 505) söz edilir:

- ❖ Gelecekten haber veren kişiler: Falcı, müneccim ve gaybe dair haber/bilgi veren kâhinler.
- ❖ Tamamen büyü işi ile uğraşanlar: Büyücü-Efsuncu-Tılsımcılar.
- ❖ Ölmüş kimselerin ruhlarıyla irtibata geçip onlardan bilgi edinerek kehanet ve büyü işi ile uğraşanlar: Cinci ve bakıcılar.

Sihirbazlar, ilkel toplumlarda büyük prestije sahiptirler. Dünyanın değişik yerlerinde yaşam süren (Budist, putperest vb.) kabilelerde sihirbaz otoritesi, birinci derecede önemi haizdir. Hellen dünyasında da doğulu etkiler neticesinde büyü ve sihir etkisi görülmektedir. Örneğin; Apollonius, profesör ve sihirbaz; İskender, kâhin ve sihirbaz; büyücü Simon da peygamber ve sihirbazdır. Bu her üç şahsiyet, sihirbazın otoritesine benzer bir otorite icra etmişlerdir. Pek çok evrensel dine sihirbazlar adeta arka kapıdan girdiler. Birkaç önemli tilmiz ve bir kısım veli şahsiyetlerin himayeleri sonucu meşruluk kazandılar. Misalen; Taoizmde Lao-tse ve Lietse’de; Buda’nın havarilerinden Mogallana’da; Budizm ve Tantranizm’de parlak ilahiyat doktorları olan Nagarjuna ve Asanga’da; İslamiyette ise sufizmin meşhur şeyhlerinde rastlanmaktadır.

İlk çağlarda yaşayan peygamberi şahsiyetlerin halefleri sayılan (Moses, İlyas, Elyasa, Ari, Baal Şem Tob vb.) kabbalist ve şassidik üstatlar, daha sonraları sihirbaz olarak şöhret kazanmışlardır. Kimi dinlerin de (Mısır’da Horus, İris, Set; Yunan’da Hermes, Hint’te Şiva vb.) sihirbaz ilahlarının bulunduğu hususu bilinmektedir. Bu ilahlar, sihirbazlar tarafından elde edilen muazzam saygınlığı temsil etmektedirler. (Wach, 1995:427-429).

Büyücülerin otoritesi, kullandıkları özel dil, kokular, palto vb. elbiseler, aletler, mücevherler, silahlar, işaret ve semboller sayesinde önemli bir şekilde artış sağlar. Bunların, ister bireysel isterse de grupsal olsun kendilerine ait öz bir gelenekleri vardır. Her birinin taraftarları bulunmaktadır. Büyücüler, kişisel ya da fonksiyonel karizmaları haizdirler. Kendi güçleri ile ilgili pratikleri öğrettiği şahsi tilmizleri vardır. Bu tilmizler büyücü teşkilatında ilerlemek adına eğitim görürler. Yerel veya genel müşterileri vardır. Kimleri gezgindirler. Kimileri de daima aynı mahalde (kral maiyeti, ibadet merkezi vb.) ikamet ederler.

f. Kâhin

Kehanet, sezgiye dayalı veya bir çeşit ilham ile ya da bazı işaretler hakkındaki yorumlarla ileriki zaman dilimlerinde meydana gelebilecek olayları önceden sezme, görme veya o olaylar hakkında haber ve bilgi verme, gizli ya da sırlı bilgiyi afişe etme mesleği veya sanatıdır. Bu tür esrarengiz ve gizli ilimleri bildiği iddiasıyla ortaya çıkıp gayb âleminden haber verdiğini -kehanette bulunduğunu- iddia eden kişilere de kâhin denir (Harman, DİA, c.24, s. 170).

Kâhin sözcüğü, uluhiyyetin plan, arzu ve emirlerinin önceden bilinmesi ve bunların açıklanması, kimi kadim toplumlarda bir topluluk adına kurban sunmayı ve uluhiyyet nezdinde bu topluluğu temsil etme gibi görevleri olan kişiyi ifade etmektedir. Bu sebepledir ki; İbrânî dilinde *'kohen'* sözüğü *'din adamı'* manasına da gelmekte ve bu kavram aynı zamanda Mısır, Filistin ve Baal kâhinleri için de kullanılagelmiştir. Arap dilinde de kâhin kavramı, 'gelecekten haber veren kimse' anlamında kullanılmıştır.

Kahinlerin sahip olduğu karizma şahsi karizmadır. Bu karizma kolay düzenli bir şekilde kurumsallaşabilir. Kâhinler ile habercilerin ortak yönü ikisinin de pasif oluşudur. Fakat kâhinler haberciden; ilahların iradesini yorumlamada kullandığı eşyalardan beklediği etki ile ayrılır.

Kâhinin temsil ettiği dini otorite tipi, genellikle dinin en yüksek derecesinde bulunmaz. Bu tip foksiyonları icra edenler ise rahiplerdir. Ama zaman zaman kâhin-rahip veya rahip-kâhin şeklinde formüle edilebilen rahipten kâhine geçiş süreci de vakıadır. Bununla birlikte rahip ile kâhin arasında kesin farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkların temelinde ise her birinin tanrı ve insan ilişkileri hakkındaki anlayışları yer almaktadır. Kâhinler ile peygamberler arasındaki onları ihtilafa düşüren rekabette ise kehânet sanatının tabiatı, bu mevzuyu bir ölçüde aydınlatmaktadır. Peygamberlikte

ahlaki prensip ve esaslar meselesi büyük ölçüde önemli olmaktayken kehinin ahlaki sistemin gelişmesine tamamen kayıtsız kaldığı görülmektedir (Wach, 1995:430).

g. Veli-Aziz

Aziz, dinin kendisine yüklediği görevleri yerine getiren, nefsanî duygularını kontrol altına alıp nefsini terbiye eden, dini ve sosyal hayatta birçok defa fedakârlık yapan ve kendisinden, olağanüstü haller südur ettiğine inanılan kişilere kiliseler tarafından verilen unvan.

Batı dillerinde aziz kavramı yerine ''Allah katında değerli olan, Allah dostu'' mânasında *'saint',* Latince *'sanctus'*, Arapça'da ise *'kıddîs'*, İbrânîce'de ise *'qâdoş'* kelimesi kullanılmıştır. Kelime kökeni olarak qâd kelimesi 'ayırmak ve ayrı bir yere koymak', Âsur dilinde ise *'qudduşu' 'temiz ve parlak'* anlamında kullanıldığı söylenir. Ahd-i Atîk'in Yunan dilindeki tercümesinde ise *'diğerlerinin arasından ayrılmış ve seçilmiş'* manasına gelen '*hagios'* kelimesi kullanılmıştır (Harman, DİA, c.4 s. 332).

Şahsi ve ilahi menfaatten uzak, lütufkâr bir şahsiyeti sembolize eden aziz kavramıyla ifade edilen *ermiş kişi* tipi, günümüzde geniş anlam kazanmış olsa bile; bu ad anıldığında akla ilk olarak Hristiyan azizleri ve Roma Katolik kilisesince tasdik edilen azizler gelmektedir. Velinin otoritesi kurucunun otoritesinden aşağı mertebededir. Peygamber şahsiyet ve otoritesi aktif, velinin ki ise daha pasiftir. Kurucu ve peygamberle ortak yanı şahsi karizmaya sahip oluşlarıdır. Ahlaki sisteme adapte oluşuyla da sihirbazdan ayrılır. Haberciler veli olabilir lakin her veli haberci değildir. Ermiş kişi rahip ve kâhin ile karıştırılmaz. Ama bu durum, rahip ve kâhinlerin veli olmayacağı anlamına da gelmez (Wach, 1995:431).

Hıristiyanlık inancındaki '*azîz'* tipi, İslam'daki '*velî'* anlayışına yakındır. Yardımcı dost ve anlamına gelen bu kavram, Kur'an-ı Kerim'de Allah ve peygamberine nisbet edilir (Mâide, 55). Allah'tan sakınan mü'minler ise 'Allah'ın velîleri' olarak ifade edilir (Yûnus, 62). İslam bilginlerinin ekseriyetine göre, Allah katında velî derecesine ulaşan kimselerin, diğer insanlarca tesbit edilmesi imkân dâhilinde değildir. Fakat dini alanda yaptıkları hizmetler veya toplumlarda bıraktıkları izler nedeniyle kendileri velî kullar olarak anılmışlardır (Harman, DİA, c.4 s. 332-333).

Diğer otorite tipleri arasında velinin prestiji, icra ettiği kurumsal bir vazifeden dolayı değildir. O bazı mesleki görevleri yerine getirmek, üstün zekâ düzeyine,

olağanüstü yeteneklere ve pratiklere sahip olmak zorunda değildir. Ermiş kişiler, şiddetle klavuzluğu arzu edilen, yol gösterici rehberlerdir. Kimi zaman hararetli ve sert mizaçlı oldukları bilinse de genel itibariyle nüfuzlarını sükûnet içerisinde kullanıp, toplulukları vaazları sayesinde harekete geçirirler. Genellikle fakirlik ve zühd hayatını yaşarlar. Mesleki, siyasi, etnik ve sosyal kimi gruplarbir ermişi koruyucu olarak seçerek etrafında kenetlenip onun etrafında bütünleşen teşkilatlar kurmaktadırlar. Hayatta iken mucizeler gösterdiklerine inanılır. Onun gücünden bereket ve lütuf umulur. Öldükten sonra mezarları ibadetgâh olarak kullanılır. Buralar dini bir sembol ve bereket kaynağı olarak kabul edilir. Bütün bu gerçekler velinin karizmasını, ona duyulan saygıyı ve sosyal nüfuzunu göstermektedir (Wach, 1995:432).

h. Rahip

Hristiyanlık inancında, kiliselerde görevli din adamları olan rahipler, din görevlisi sıfatıyla dinsel ibadetleri yönetme, dini konularda cemaatini bilgilendirme ve ellerinde bulunan kutsal metinleri açıklama yetkisine haizdir. Sunak ve mâbedlerde bir cemaat adına bilhassa kurban ritüeliyle ilintili olarak görevli olan ‘din adamı-rahip’ kavramı diğer başka dinlerde de mevcuttur. Hristiyanlık inancındaki rahiplik uygulaması ise esasen Yahudi inanç geleneğinde mâbedlerde icrâ edilen ritüellerle görevli bulunan din adamlığı (kohenlik) uygulamasına dayanmaktadır (Gürkan, DİA, c.35, s.235).

Yahudi geleneğinde kohenler, kurban ritüelini gerçekleştirmenin yanında siyasî, dini ve hukuki alanlarda da ‘*yöneticilik, öğretmenlik ve hâkimlik’* görevlerini icra etmişlerdir. Kimi zamanlar; ‘*kehânet ve hasta tedavisi’* işi ile de ilgilenmişlerdir.

Yeni Ahid’de; ‘hristiyan toplumun yönetici (otoritesi) ve ileri gelenleri’ anlamında, Grekçe *‘denetleyici’* (episkopos), *‘ihtiyar’* (presbuteros) ve *‘hizmetçi’* (diakonos) kelimeleri zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır (Timoteos’a Birinci Mektup, 3/10; Resullerin İşleri, 14/23; 20/17,28). Daha sonraki zamanlarda ise değişen kilise hiyerarşisi içerisinde; en başta *‘yönetici’* ve *‘denetleyici’* pozisyonundaki ‘*episkopos*’, onun altında ise töreni yürüten daha kıdemli bir din görevlisi konumundaki *‘presbiterler’* veya daha kıdemli *‘presbuteros’* (papazlar), en alt seviyede ise hizmetçi pozisyonundaki diakonlar ya da *‘diakonos’* (papaz yardımcıları) yer almıştır (Gürkan, DİA, c.35, s.235-236).

Rahiplerin karizmaları, fonksiyonlarının karizmasına bağlıdır. Rahip, tanrı ile insanlar arasında bir ‘*aracı’* konumundadır. Aralarında mutlak farklılıklar bulunmakla

beraber, büyücü ile benzerlikleri de mevcuttur. Rahipler, kimi zaman 'kehanet' sanatını icra edebilirler. Ama bu icra faaliyeti onun asli vazifesi değildir. Onların asli rolleri, ilahların iradelerini insanlara açıklamak ve tanrı ile insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Bu şekilde tanrılar ile insanların arasındaki manevi bağları da kuvvetlendirmiş olacaklardır (Wach, 1995:434).

Rahiplik kurumu, büyük ferdi karizma tiplerinden aşağı konumdadır. Bu gerçekliğe rağmen rahiplerin karizması, insanlık tarihi içinde özellikle dini faaliyetler açısından en zengin tipe sahiptir. Bu ferdi karizmaya sahip oluşlarından dolayı her yerde büyük bir hayranlık ve heyecan seline şahit olunmaktadır.

Rahiplerde, fikri, ruhi hazırlanma ve mesleki eğitim büyük önem arz etmektedir. Bu mesleki formasyon edinme sürecinde istenen şey; ibadet ritüellerinin icra edilmesinde gereken kabiliyet ve vasıfların geliştirilmesidir. Zühd hayatı, beden ve iradeyi kontrol altına almaya yarayacaktır. Dua ve tefekkür ise ruhsal açıdan göreve hazır hale gelme gayesine hizmet edecektir.

Rahip, her türlü bilginin, model ve izlenecek kuralları bağlamında bir düzenleyici pozisyonundadır. Medeniyet basamaklarının her aşamasında rahipten beklenen şey, dinsel tabulara ve bilgilere saygı gösterilmesini sağlamaktır. Çünkü rahibin otoritesinde tanrıların buyruklarını bireylere ve gruplara dağıtma lütfu bulunduğu inancı yerleşiktir. Yetkili papazlarca düzenli olarak olarak yapılan günah çıkartma ayinlerinin, kullardan kötülükleri savdığı, iyilik, sağlık, güç, zenginlik, başarı ve verimlilik bahşettiğine inanılmaktadır (Wach, 1995:436-437).

Temel görevi ibadet olan rahipler, sahip oldukları dinsel geleneğin birer bekçisidirler. Onlar, aynı zamanda toplumda bir danışman, hakim, filozof ve eğitimcidirler. Pek çok medeniyette emsalsiz bir nüfuza haizdirler. Sahip oldukları nüfuz ve otorite, giydikleri kıyafetler, sahip oldukları mertebe ve payeler, askerlik ve vergiden muafiyetleri, kendilerine ve ruhbaniyetlerine bağlı olan kişi ve gruplara tanınan imtiyazlarda açığa çıkmaktadır.

Rahipler, görev alanlarına ait intizama bağlı olarak, hediyeler, şahsi bağışlar, mükâfatlar, düzenli maaş vb. ücretleri alırlar. Buna bağlı olarak rahiplerin ekonomik yaşama sık sık karışmaları söz konusu olmuş ve bu husus zaman zaman büyük tepkilerle karşılaşmıştır. Bu nedenle değişik zaman dilimlerinde rahiplerin otoritelerinde kısıtlayıcı tedbirler alınma cihetine gidilmiştir (Wach, 1995:439-442). Modern

zamanlarda yaşanan uzmanlaşma, dünyevileşme, laikleşme, farklılaşma süreçleri rahiplere ve sahip oldukları otoritelerine çok şey kaybettirmiştir.

Görüldüğü üzere Wach, dini otorite tiplerini, din kurucusu, reformcu, peygamber, haberci, büyücü, kâhin, veli-aziz, rahip, şeklinde sıralamaktadır. Dini otorite kavramıyla da peygamber, din kurucusu, seyyid, rahip, veli-aziz, şeyh, âlim ve şaman kastedilmektedir (Özbolat, 2015:12). Toplumda değişik görevler üstlenmekle beraber dini otoritelerin öne çıkan üç önemli işlevini sayabiliriz:

- Üstadlık-Rehberlik: Yol gösterme, bilgi verme vb.
- Hâkimlik: Yargılama, hüküm verme ve arabuluculuk etme vb.
- Şifâcı-Doktor: Hastalıkları tedavi etme işlevleridir.

2. Alevilikte Dini Otorite Tipleri

Kapalı bir yapıya sahip gözüken Alevi topluluklar, kendi toplumsal bütünlüklerini korumak ve sonraki nesillere kendilerine ait kültürel motif ve tiplerini aktarmak için yukardan aşağıya toplumsal hiyerarşik özellikleri ihtivâ eden dini otorite rol-model tiplerini üretmiştir.

Kendi topluluk özelliklerini kapsayacak ve gerektiğinde Alevi topluluklarını bu kültürel tipler mekanizmasında toplumsal kontrol altında tutabilmek için üretilen bu otorite şemasında en üstte pîr bulunmakta olup sırasıyla onu mürşid yani dede onu da rehber takip etmektedir. Şimdi bu otorite tiplerini sırasıyla ele alalım:

a. Pîr

Hâk yolunda, sâlike rehberlik yapan kimse ve tarîkat kurucusu anlamında bir tasavvuf terimi. Sözlük anlamı; ‘’ihtiyar, ak saçlı, tecrübeli kimse’’ olan Farsça ‘’Pîr’’ kavramı tasavvuf terminolojisinde ‘’mürşid, velî ve şeyh’’ kavramlarıyla denk kullanılmış olup, bu kullanıma göre pîr, rehberlik makâmında bulunan kimsedir (Arpaguş, 2007:272-273)

‘’Pîr, tasavvufi anlamıyla ilk olarak; 9-10. Yüzyıllarda, Horasanlı sûfiler ve hasseten Nişâbûrlu melâmetler tarafından kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Kaynaklar, 10. yüzyılın ilk yarılarında yaşamış olan Horasanlı sûfılerden Abdullah ibn-i Muhammed ibn-i Münâzil’i, ***‘’Pîr-i ehl-i Melâmet ve Pîr-i Melâmetiyan’’*** diye zikreder. Horasan sûfileri, doğdukları yerlere ya da yaşadıkları coğrafyaya nisbet

edilmiş ve pîr kavramıyla anılmışlardır. Örneğin; Ahmed Yesevî ''Pîr-i Türkistân'', Hâce Abdullah Ensârî ''Pîr-i Herat'', Şeyh Nasûr ''Pîr-i Gûhistân'' lakâbıyla bilinir ve anılır olmuşlardır.

Terim olarak pîr kavramı; ''velî, mürşid, şeyh, mürebbi, kutub, hâdi, gâvs, hızr-ı râh ve delîl-i râh'' vb. kavramlar, birbirine yakın anlam ifade eden kelimeler gibi bâtınî ve zâhirî mana içeriğine sahiptir. Zâhirî manasıyla pîr; seyr-ü sülûkünü kemâle erdirip, insanları Hâk (ve hakikât) yoluna irşâd (ve davet eden) kimsedir (Ankaravî, 1286:28). Bu anlamdaki kullanımıyla pîr kavramı; ''bir tarîkatin şeyhi'' anlamına gelmektedir.

Bâtın manasıyla pîr, soyut bir şahsiyet veya ilâhî ve mânevî anlam ifade eden bir ilke/prensip de olabilir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî, ***''Pîr senin aşkındır. Saçı sakalı ak olan değil. Pîr yüz binlerce ümitsizin elinden tutarıdır''*** derken (Rûmî, 2004: c.V, 278) kelimeyi hem zâhirî hem de bâtınî anlamıyla birlikte kullanmıştır. Pîr kavramının delalet ettiği rehberlik ve irşâd etme anlamları; varlığın temel iki görünüm hâli olan zâhir ve bâtın hâllerinde, muhtelif varlık suret ve şekillerine bürünür.

Varlık âleminde ilâhi kudret fiillerinin, tasarrufta bulunmasına mazhâr oldukları, ulûhiyyetin müşâhede edilmesi ve bilinmesinde insanlara mânevi olarak rehberlik ettiklerinden dolayı Cebrâil'e ''akl-ı faal, gavs ve kutub'' ayrıca Hızır'a da ''pîr'' denilmiştir. Nitekim Hızır, Musâ'nın, Cebrâil ise Hz. Peygamber'in Pîr'i olarak bilinir (Kâşifî, 1350:61).

Tarîkatların oluşumunun akabinde, pîr kavramı kurumsal bir kimlik kazanmıştır. Tarikâtı kuran, yayan, önderlik makâmında olan ve tarikâtta en yüksek mertebede bulunan kişi anlamında (Yardımcı[4], 2009:2); tarîkat yapısının kurucusuna ''**Pîr** veya **Pîr-i Tarîkat''** ismi verilmiştir. Örneğin; Kadîrîlik Tarikâtının pîri Abdülkâdir-i Geylânî, Rifâîliğin pîri Ahmed er-Rifâî, Nakşibendîliğin Pîri Şâh Bahâeddîn Nakşibend, Şâzelîliğin pîri Ebü'l Hasen eş-Şâzelî (Arpaguş, 2007:272-273), Mevlevîliğin Pîr'i Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Bektâşîliğin pîri Hâc-ı Bektâş-ı Velî (Yardımcı, 2009:2), Bayramîliğin pîri ise Hâc-ı Bayrâm-ı Velî hazretleridir.

Pîrin bu yol, sürek ve tarîkat sahibi anlamı diğer kullanılan anlamlarından daha yaygındır. Kimi tarîkatlarda tarîkat kurucusuna, Mevlevîlik ve Halvetîlik örneklerinde olduğu gibi ilk pîr/önder anlamında ''**Pîr-i Evvel**'', müntesibi olunan ve temsil edilen

[4]http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/mehmet_yardimci_asiklarin_dilinde_pir_mursit_rehber_kavramlari.pdf 25.03.2018

tarîkati Pîr-i Evvel'e tâbi olarak âdâb, erkân ve düşünce bakımından tecdîd eden (yenileyen) kimseye ''**Pîr-i Sânî**'' denilir.

Tasavvuf edebiyatı içerisinde pîr kelimesi, değişik terkiplerde kullanılmış, bu kullanımlardan farklı anlamlar taşıyan mecâzî manalar türetilmiştir. *''İlâhî mânada aşk şarabını sunan kimse olarak mürşid-i kâmil''* manasında *''Pîr-i Meyfürûş, Pîr-i Meygede, Pîr-i Meyhâne, Pîr-i Bâdefüruş''; ''sâlikleri ilâhî aşkın ateşinde yakan insân-ı kâmil'' manasında ''Pîr-i Mugân''; ''Melâmetî ve Kalenderî tavırları baskın olan şeyh'' anlamında ''Pîr-i Harâbât''; ''ilm-i ledün ile mânevî zevkler ikrâm eden, kainâta dair ezelî ve ebedî bağlamda neşe sağlayan kişi'' manasında ''Pîr-i Dihkân''* bu tür mecâzlara örnek olarak zikredilebilir (Arpaguş, 2007:272-273).

Halk nazarında bazı sanat ve mesleklerin pîrlerinin bulunduğu inancı bir gerçektir. Bir sanat veya mesleği ilk defa ortaya çıkaran ve o sanat veya mesleği icrâ eden kişilerin önderleri olarak peygamberler veya ermiş kişiler gösterilir ve kendileri bu sanat veya mesleğin pîri sayılırlar. Meselâ, ziraat işiyle uğraşan Hz. Âdem çiftçilerin pîri, tûfan öncesi gemi yapmasıyla bilinen marangoz Hz. Nûh denizcilerin pîri, elbise diken Hz. İdris Nebî ise terzilerin pîri olarak bilinir (Yardımcı, 2009:2).

Pîr kavramının, muhtelif dini akım önderlerini ifade için de kullanıldığı bilinmektedir. Hristiyanlık dini inancında, manastırda yaşamlarını sürdüren rahiplere ''Pîr-i Deyr'', Zerdüştlük'te ise dini liderlere ''Pîr-i Mugân'' adı verilir. Bu kavram Tasavvuf şiirinde mecâz anlamlarda da kullanılagelmiştir. Nizâri İsmaîlîler, İran tasavvufundan etkilenerek; imamları, hüccetleri ve dâîleri ''pîr'' ünvânıyla anmışlardır. (Arpaguş, 2007:272-273). Adıyaman yöresinde yerleşik Alevi cemaatinin en çok bilinen dini otoritelerinden Üryan Hızır Ocağı dedesi Ali Büyükşahin'in dilinden Alevilikte pîr kavramı:

> *''Sözcük olarak yaşlı, ihtiyar, deneyimli veya tarikât kurucusu, ilim sahibi anlamına gelen kişi. Aynı zamanda yol göstericidir. Alevi-Bektâşî geleneğinde dini önderdir. Hak-Muhammet-Ali yolunda mürşitten sonra gelen ikinci önder. Alevilikte Pîr mutlaka seyyid soyundan gelmek durumundadır.*
>
> *On İki Hizmetin 1. sırasında yer alır. Pîr; ikrâr, tercüman kurbanı ve cemlerde 1. derecede rol oynar. Pîr, Kırklar Ceminde Hz. Ali'nin temsil ettiği makâmdır. Kırklar Ceminde Hz. Muhammed ise mürşittir. Pîr, bilgili edepli, ahlâklı, yol gösterici ve tanrının sevgisini, Ehl-i Beyt'in himmetini üstünde taşıyan bir kişi olarak kabul edilir. Pîr, bağlı bulunduğu ocağı temsil eder ve kendisine bağlı (yöresindeki) taliplerin dinsel hizmetlerini görür.''* (K.D.1).

Sözlü kültürden beslenen Aleviliğin, kendi inanç ve duygu dünyalarını âşıkların dilinden ifade etmeleri de dikkate değerdir. Aşağıda verilen dörtlüklerde âşıkların, kendi dini otoriteleri olan pîrlerini ne kadar yücelttikleri ve onlara bâriz bir şekilde ne kadar çok değer ve anlam yükledikleri müşahade edilmektedir:

Karanlık bilmeyiz nûrumuz vardır
Hâk Muhammed Ali ulumuz vardır
Cemâlini gördük pîrimiz vardır
Her ân müşâhede edenlerdeniz
(Harabî)[5]

Ilgıt ılgıt yeller gelir pîrimden
Peşi sıra rahmet gönden yâ rabbi
Kulların yalvarır âh-ı zârından
Kullarına rahmet gönder yâ rabbi
(Semâî)[6]

Söylerim sözümü söyleten pîrdir
Cümlenin rızkını veren bir nûrdur
Dağı dağa çalsan nasibin birdir
Kısmetimden artık lokma yiyemem
(Noksanî)[7]

b. Mürşid (Dede)

Mürşid yani dede, ülkemizdeki diğer Alevi topluluklarında olduğu gibi Adıyaman yöresinde de inanç, ibadet ve itikat önderidir. Hz. Peygamberin soyundan geldiklerine inanılır. mürşid, talipleri eğiten, irşâd eden, yol göstermede kılavuzluk yapan tarikât büyüğü (ulu) kimsedir (Yardımcı, 2009:5).

Dede; ‘’Alevilik-Bektâşilikte, mürşidlik aşamasına gelmiş, ‘Babagan kolunda ‘’baba’’, ‘Çelebiyan kolu’nda ‘’çelebi’’ diye anılan ve cemdeki On İki Hizmet sıralamasında ilk sırada gösterilen cemi yürütme hizmetinin sahibi durumunda bulunan dini ruhani önder (Korkmaz, 2005:180).’’ Dede, taliplerin bütün düşünce ve mânevî problemlerine çözüm bulan ortaya çıkan çatışmalarda bir tür arabulucu (Özbolat, 2015:19) ve sorularına cevap veren kişidir. Mürşid ve mürebbi olarak kabul edilirler.

---

[5] Harabî, Ayyıldız Yayınları, Ankara, (Tarihsiz), s.73
[6] Âşık Kul Semâî Baba, Divanı-Nefesleri, İst. 1991, s.31
[7] Atalay, Adil Ali, Erzurumlu Halk Ozanı Noksanî Baba, İst. 1997, s.69

Görev itibariyle Hazreti Muhammed'i, Hazreti Ali'yi ve Hâc-ı Bektâş-ı Velî Hazretlerini temsil eder. Onların adına (Biat) ikrâr alır. Ayin-i cemi yürütür. Rehberi, dervişi, talibi eğitir, gözetler ve olgunlaşmaları için gerekli olan ruhî ve pratik bilgileri verir. Mürşidin dünyada başıboş gezip âhireti harap etmemesi, Muhammed-Ali'nin yolunu sürdürmesi gerekir (Buyruk, 1959:37-39).

Mürşid, Alevi cemaatini irşâd etmek ve bilgilendirmekle yükümlüdürler (Bozkurt, 1993:98) ''Dede, Alevilerin sürekli merciidir. Alevilerde mürşid dedelerdir. Mürşidin görevi aydınlatmaktır. Bunun için de mürşid, ilim ve irfan sahibi olmalıdır. Alevilikte yol almanın ve ilerlemenin en temel yolu budur.''(Cılaz, 2006:15).

Alevilik üzerine yoğun çalışmalarıyla bilinen Ahmet Taşğın, Aleviliğin kilit poziyonunda yer alan dedelerle ilgili şunları söylemektedir:

> *''Alevilerin dini sosyal yaşamlarında en fazla ihtiyaç duydukları ve en önemli kaynakları dedelerdir. Buna göre grubun önderi, bilgi kaynağı, dış dünyaya açılan yüzleri ve bunların da ötesinde Alevi bireyin varlık nedenidir. Eğer dedeler olmaz ise Alevilikten söz etmek mümkün değildir. Çünkü dini sosyal grup olma niteliğini, gruba mensubiyeti ve biz duygusunu sağlayan dededir. Aleviliğin anahtarı olarak nitelenen dedelik, en önemli kurumdur.''* (Taşğın, 2003:46)

Alevi inanç ve geleneklerini kuşaktan kuşağa taşıyan dedeler, böylelikle Alevilerin örf adet ve geleneklerinin yüzyıllar boyunca nesilden nesile yaşatılmasını sağlamışlardır (Yıldız, 2004:322). Dini tören ve ibadetleri yürütme ve yönetme işini üstlenmekle vazifeli olan dedeler aynı zamanda dargınları barıştırma (Fığlalı, 1994:312-313), suçluları düşkün ilan etme, cenaze, sünnet, bayram ve düğün merâsimlerini yönetme işlevlerini de aktif olarak icrâ eden, etkin pozisyonu olan mânevî şahsiyettir (Yaman, 1998:47-62).

Her Alevinin bir dedesi vardır. Her dedenin de bir dedesi (mürşidi) vardır. Talib'in (Aleviler arasında ocakzâde olmayan kimse) (Üçer, 2010: 24) davranışlarından (inanç bağlamında) dede sorumludur. Alevi vizyonuna göre dedeler, bu misyonlarını geliştirerek günümüzde de sürdürmekle yükümlüdürler. ''Yol ve erkân öğretme'' (Üzüm, 1997:146) vazifesini geçmişten gelen bilgi birikimleri ile takviye etmeleri gerekmektedir.

Dedelik, kendine has bir yapılanması bulunan bir kurumdur. Üçlü bir hiyerarşiye sahip olan Dedelik Kurumu; pîr, mürşid ve rehberden oluşan bir yapıdır (Keskin, 2004:43). Rehber mürşide, mürşid ise pîre bağlı olup, dini ve sosyal hiyerarşinin en üst

makâmında pîr yer alır. Bu yapılanma gereği (mürşid-rehber bağlamında) her dede aynı zamanda başka bir dedenin talibidir (K.D.1). Böylece bir denetim mekanizması kurulmaya çalışılmaktadır. Bu mekanizma halkalar misâli bir birine bağlıdır. Yani teoride bir dedenin görevini layıkıyla yapıp yapmadığı mürşidi tarafından denetlenmektedir.

Dedelik, Alevi topluluklarında varlığını asırlardan beri devam ettiren bir kurumdur. Dedeler de Sünnî imam, hocalar ve âlimlerde olduğu gibi zorlu şartlarda, ağır baskılar görmüş olmasına rağmen Alevi inancının bu güne değin gelmesini sağlamışlardır (Üçer, 2010:24).

c. Rehber

Rehber, kemale yürümede ve aydınlanmada yolu gösteren kişidir. Alevilik itikadına göre ilk basamakta yer alır. Rehber, mürşid'in yani dedenin yardımcısı ve vekili olup, dedenin bulunmadığı zamanlarda onun yapması gereken işleri vekâleten yürütür. Cem törenlerinde, talibi mürşide götürmekle vazifelidir. On İki Hizmet'te mürşidin göstereceği törenleri hazırlama görevini de üstlenmiştir. Kendisine; ''Rây-Ber/Râh-Ber'' yani ''Yol Eri'' de denilir (Altıntaş, 2006:456).

'Yol'a girecek olanlara (musâhib olacak olanlara) Alevilik yol ve esâslarını öğretme görevi rehberindir. Tarîkata girmek isteyen isteklilere kuralları ve koşulları öğretir. İsteklileri bu konuda eğitir ve olgunlaştırır. İkrar verip nasip alırken önderlik yapar. Rehber:

- ❖ Şerîâtta âmil (şeriât esâs ve kurallarını iyi bilmeli ve yaşamalı) olmalı.
- ❖ Tarîkatta kâmil (olgun) ve cömert olması gerekir.
- ❖ Bilgi ve görgüsü derinleşmiş, gönül kapısı her daim açık, (gönlü) geniş, sevgi ve muhabbet dolu (tatlı dilli) olmalı.
- ❖ Elinden, dilinden, hareket ve fiillerinden kimsenin incinmediği bir karakter sahibi olmalı.
- ❖ Yüce ahlâk sahibi, âlim ve âdil bir kişi olmalıdır.'' (Yardımcı, 2009:7).

Alevilik geleneğinde büyük önem taşıyan rehberlik kavramı özgün dizelerde de (Kocatürk, 1968:528,548) yerini almıştır:

Pîrden nasibim aldım	*Yol içinde yol var ince seçilmez*
Rehberim n'olduğun bildim	*Akl ile rehbersiz öte geçilmez*
Tağıbentle niyâz kıldım	*Doğrusu bu bade susuz içilmez*
Yol budur ey cân dediler	*Şevk ile dolusun aldık bakalım*
Âşık Ferdi	*Fennî*

3. İslam'da Dini Otoritenin Temelleri

3.1. Sünnî Otoritenin Temelleri: Karizmanın Rutinleşmesi

İslam dininin birbirinden farklı olan kollarının temel karakterini oluşturan şey, kadim geleneksel bir düzene karşı yeni bir dini kültür başlatıcısı olarak Hz. Muhammed'in karizmatik mirasına nazaran konumlandıkları pozisyondur. Sonraki süreçte Hz. Muhammed'e bir halef seçme hususu sosyal ilişkilerin belirleyici karakterini oluşturmuştur. Sünni İslam, bu konumlanmasını itaat merkezli başarmıştır. Weber bu hususu, 'karizmatik toplumun halen yaşadığı veya hâlihazırda ortaya çıktığı' şeklinde tanımlar ve bu durumu sosyal ilişkilerin karakteri açısından son derece önemli bulmaktadır (Weber, 1978:246).

Farklı ilkesel sistemlerin muhtelif özellikleri arasındaki mevcut diyalektik münasebet, değişik İslami inanç kollarının temel karakterini oluşturmaktadır. İslam toplumu içerisinde var olan muhtelif kollar, bu şartlar altında anlaşılmalıdır. Bu eğilimlerin temelinde; toplumsal düzeyde Kureyş aristokrasisinin baş siyasi üst zümre kimliği ile devam eden etkisinin gerçekliğinin önemi dikkate alınmalıdır. İslam'ın Sünni kolunu aşağıdaki üç özellikle (Dabaşî, 1995:119) tesbit edebiliriz:

- ❖ Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesinin ani ve hızlı bir şekilde rutinleştirilmesi ve olağan bir yaşam tarzının yeniden başlatılması yönünde mevcut olan büyük bir eğilim,
- ❖ İslam öncesi geleneksel Arap otorite tarzının büyük etkisi,
- ❖ Hz. Muhammed'in karizmasında meydana gelen bölümlenme.

İlk İslam toplumunun günlük yaşamında geleneksel açıdan Arap kültürünün izlerinin varlığıyla beraber Hz. Muhammed'in yoğun karizmatik otoritesinin ruhaniyeti,

mevcut kültürel değerlere, İslami açıdan ahklaki ve ilkesel bir meydan okumuştur. Süreç içerisinde bu otoritenin kurumsallaşmasıyla beraber geleneksel Arap kültürünün izlerini sürdürmesine zemin sağlayan esnek ortam da son bulmuştur.

Weber'in, 'saf biçimiyle karizmatik otorite, günlük rutin yapıya yabancı karaktere haizdir' (Weber, 1978:246) gözlemi, yeni ve gelişen İslam dininin karizmatik dönemini karakterize etmektedir. Bu da takriben Mekke'nin fethedilmesi dahil geçen süreye tekabül etmektedir. Bu fetihten vefatına kadar geçen süreçte Kur'an ve sünnet eksenli peygamber başkanlığında geçen rutin yaşam ise bu karakterin bir istisnasıdır. Ayrıca unutmamak gerekir ki, Weberyen karakterizasyona zıtlık arz etse de; Hz. Muhammed'in otoritesi, kendi karizmatik otoritesine mahsus olmak üzere bütün sosyal ilişkilerde kendiliğinden ve geçici bir karakter arz etmemektedir. O, peygamber olarak otoritenin nihai kaynağı olmakla beraber, vahiy mahsulü olan Kur'an, İslamın ahlaki sistemini ve temel dayanaklarını peyderpey tafsilatı ile tesis etmekte ve ilk Müslüman toplum bu kurallara göre; yorum ve şerhler olmaksızın tutarlı ve homojen bir şekilde peygamber otoritesi altında yaşamaktaydı (Dabaşî, 1995:120-121).

Hz. Muhammed'in, canlılığını İslam'ın metafiziksel gücünden alan karizmatik otoritesi, geleneksel Arap kültürünü derinden etkilemiştir. Sonraki süreçte de ortaya çıkacak olan geleneksel Arap kültürüne dayalı geleneksel otorite üzerinde de bu etkinin yoğun izleri görülecektir. Çünkü Hz. Muhammed'in Kur'an ve Sünnet eksenli oluşturduğu otoritenin izleri, bu karizmatik hareket Weber'in bahsettiği gibi; *'...salt geçici bir olgu olarak kalmayacak ve kalıcı bir ilişki boyutu kazanacak ...'* (Weber, 1978:246) ve ne olursa olsun İslam kalıcılığını temin edecekti. Bu kalıcı ilişkiler ağına (ve peygamber karizmasının değişerek rutinleşmiş şekline) Müslüman cemaat sonraki süreçlerde şahit olmuştur. Böylelikle karizmatik otorite 'esaslı biçimde değişime uğramış' ve bu otoritenin kurumsallaşması söz konusu olmuştur. Bu kurumsallaşma dönemi ise sosyal ilişkiler ağında kademeli bir tarzda meydana gelmiştir.

Bir eylem sistemi organizasyonu modu olarak da tarif edilebilen kurumsallaşma modu, karizma sonrası dönemde inşa edilen; karizmanın temel yapı taşları ve yerinden edilen geleneksel düzen arasında meydana gelen diyalektik ilişkilerin kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kademeli biçimde gerçekleşen kurumsallaşma sürecinde belirgin olarak bir 'değer yönelimi değişimi' yaşanmaktadır. Bu süreçte Müslüman toplumun siyasal yapılanması dini temelli kaldı ise de Hz. Muhammed'in

sahip olduğu karizmatik otoritesinin tabiatında da büyük ölçüde değişiklik meydana getirmiştir. Peygamber sonrası dönemde karizma; *'devrimci bir güç olmaktan çıkan ve hareketsiz gelenekçiliğin özel yaptırımı halini'* almaya başlar. Böylelikle de dini otorite, İslam öncesi geleneğin tesiriyle gelenekselleşme istikametine doğru yol almaktadır. (Dabaşî, 1995:122-123).

Karizmatik otoriteyi rutinleşme sürecine götüren iki temel güdüden bahsedilebilir. Bunlar:

1. Toplumların sürekliliği ve sürekli olarak faal tutulmasında bağlıların idealleri ve maddi çıkarları,
2. İdari kesimi oluşturan bireylerin, mürit, parti çalışanı vb. diğerlerinin ilişkilerini devam ettirmelerindeki daha güçlü ideal ve daha güçlü maddi menfaatleri.

İlk dönem Müslümanlarının Hz. Muhammed'e ve getirdiği dine içten, samimi duygu ve bağlılıkları bulunmaktaydı. Her türlü zor ve zahmetli durumda ayrıca Mekke şirk düzeniyle olan mücadelesinde de peygamberin yanında tavır almışlardır. Bunun yanı sıra karizmatik otoritenin mirası olarak İslam dininin devamında çıkar ve idealleri de bulunmaktaydı. Bu ideal ve çıkarlar dini olabileceği gibi dünyevi boyutta da olabilmekteydi. Hz. Muhammed bu gibi inanç, ideal ve beklentiler harmonisinde büyük bir birliktelik meydana getirmeyi başarmıştı. Bu birliktelik bütün sınıfsal ayrımları ortadan kaldırmış, ümmet bilinci oluşturmuştu.

Artık yeni kültürel bir sistem meydana gelmiş, evrensel boyutta bu inancın bağlıları ümmetin hâkimiyetine girmiştir. Yeni karizmatik düzen eski geleneksel düzeni ortadan kaldırırken kendi idari kadrolarını ve personellerini peygamberin en yakın arkadaşlarından oluşturmaya başladı. Bu idari ekip peygambere yakınlıklarından dolayı mübarek şahsiyetler olarak algılanmaktaydı. Bu algı ve peygambere olan yakınlıkları, kendilerinin idari kadrolara girmelerinin ve meşruiyetlerinin ana kaynağı olmuştu.

Kurulan idarede görev alacak yeni ekip, karizmanın karakterini *'ideal ve maddi açıdan istikrarlı'* bir temele oturtmak istemiştir. Böylelikle yeni düzenin iktidarına, peygamberin en yakın ve seçkin sahabilerinin geçmesi, bir ilkesel tavra dönüştü. Sırayla ilk dört raşid halife görev aldı. Şayet otorite değişecek ve kurumlaşacaksa yeni düzenin en seçkin yüzleri ile birlikte olanlar, *'ilkesel tutarlılık, uyum ve koordinasyon'* açısından

bu yeni sosyal düzendeki posizyonlara gelmeli ve akabinde bu sistem meşrulaşmalıdır (Dabaşî, 1995:128). Zaten o dönemde; kurumlaşacak İslami bir sistem meydana gelecekse; ilk dönem peygamber arkadaşlarından en elit olanları bu vazifeyi icra etmelidir anlayışı, fikirsel baskın güç olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam toplumunda ümmet bilinci oluşturulmasına rağmen peygamber sonrası süreçte İslam dininin bir prensibi olmayan ve Arap siyasi düşüncesinin tabiatında yerleşik olan geleneksel kültürün izlerinin muhafaza edildiği kabile bağları, varlığını ve işlevselliğini (Kureyş kabilesinin uzun süre otoriter pozisyonda yer alması, mevali meselesi vb.) devam ettirmiştir. Rutinleşme sürecinde göreve gelmede kabilecilik ruhu öyle bir hal aldı ki, idari kurmayların seçiminde bile peygamber ve Kur'an'ın dürüstlük ve takva bağlamındaki emir ve hususi taleplerine karşı geleneksel Arap örfü ve geleneğindeki aşiret ve kabile referanslarının (Hz. Osman'ın akrabalarına mevki vermesi vb.) yeniden ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir (Dabaşî, 1995:130-131).

Watt, geleneksel Arap kültüründe, liderliğe haleflik perspektifini özetlerken; göçebe Arap kabilelerinde haleflik meselesinin, bir kabilenin varlığını devam ettirmesi için etkin bir liderliğe bağlılığın önemiyle izah eder. Bir kabile şefinin ölümü halinde, kabile yetkilileri hemen toplantı yaparak, içlerinden soylu ve belli özelliklere sahip yetkin birinin ölen şefin yerini almasına karar verirlerdi (Watt, 2001:63). Hz. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ebubekir'in, sonrasında ise diğer halifelerin seçilmesi ve meşruluklarının sağlanması; kabile şefi örneğinde olduğu gibi geleneksel ilk İslam otorite seçim tarzı ile İslam öncesi pratiklerin benzerliğini ortaya koymaktadır.

Karizmanın rutinleşmesi bakımından İslam'ın Sünni kolunun oluşumu, tarihi bir vakıadır. Burada karizma kendi kendine rutinize olmamıştır. İslam öncesi Arap geleneksel unsurların, Hz. Muhammed sonrasında meydana gelen siyasi gelişmelerde yeniden ortaya çıkması bu rutinleşmede büyük önem arz etmektedir. Peygamberin vefatıyla Hz. Ömer'in Hz. Ebubekir'i aday göstermesi, liderin serbest bir şekilde seçilmesiyle değil, temelde kabile adet ve öncelikleri gözetilerek yapılan bir seçimle olmuştur. Bu durum karizmanın, kendisine sınırlı olarak bahşedilmiş olduğu algısıyla birlikte otoritesinin sınırlı kalmasına yansımıştır.

Hz. Ebubekir'in biat alması geleneksel Arap kültürünün Peygamber sonrası dönemde meydana gelen gelişmelerde ne kadar nüfuz ettiğini göstermektedir. 'Allah'ın elçisi olarak telakki edilen, biat ile meşruiyet kazanan, biat alanında hazır olmayanlar

adına da sadakat bildirilen' Hz. Ebubekir'in seçimi, kabile şeflerinin otoritelerinin geleneksel açıdan tanınma biçimiydi. Aslında bu seçim her ne kadar geleneksel özellikler arz etse de şahsi karizmayı koruma adına ortaya çıkan kriz unsurunun bertaraf edilmesiyle ayrıca önem arz eder. Çünkü karizmatik otoritenin daimi kılınma çabası, Araplar için önemli olan ticari faaliyet alanlarını koruma adına da önemliydi. Bu ototrite, Hz. Ali taraftarı küçük bir azınlık dışında bütün Müslümanlarca tanındı. Her ne kadar geleneksel temellere dayalı olsa da bu otoritenin meşruiyeti sağlam ve hukuki idi (Dabaşî, 1995:136-137).

Watt, Hz. Ebubekr'i vekil olarak görmez. Çünkü peygamber tarafından O'na, namaz kıldırma dışında kendisine bir görev verilmemiştir. O ancak halef olabilir. Bu da birinin yerine otorite icrasında bulunmaktır (Watt, 2001:60). Aslında fonksiyonel olarak birinin yerine otorite icrasında bulunmakla vekil arasında önemli bir fark bulunmamaktadır. Hz. Ebubekir, şümullu bir otoriteye haiz değildir. Hz. Peygamberin siyasi otoritesinin halefi olduğu için ümmetin idarecisi olmuştur.

Hz. Peygamberin dedesi Kusay'dan bu yana Mekke'nin idaresi Kureyş kabilesinde idi. Bu durum Abbasilere kadar devam etti. Geleneksel Arap otoritesi tarzı, İslam'ın getirdiği devrim sayılabilecek sosyo-dini ve kültürel özelliklere rağmen İslam toplumuna önderlikte fonksiyonel rol oynamıştır. Hz. Ebubekir biatla seçildi. Kendisi Hz. Ömer'i halife olarak aday gösterdi. Hz. Ömer ise kendisinden sonra halife seçmeleri için bir konsey oluşturdu. Hz. Osman bu konseyde seçildi. Kendisinden sonra Hz. Ali seçildiğinde ise Hz. Ali'ye tepkili olan aileler, babaları ve yakınları Bedir Savaşı'nda kendisi tarafından öldürüldüğü bahanesiyle O'nun otoritesini tanımadılar. Hâlbuki yeni dini sistem içerisinde halifeye itaat edilmeliydi. Ama geleneksel katı Arap inatçılığı devreye girmiş, karizma öncesi ölçütlere dayanarak kendisinin karizmatik hakimiyet kurmasındaki rolü eleştiri kaynağı olmuştur (Dabaşî, 1995:138-140).

Kabilecilik gücü, 4. Halife Hz. Ali ile Muaviye'yi karşı karşıya getirmiş, akabinde ise peygamberin geleneksel Arap kültürüne karşın kazanmış olduğu karizmatik zaferini bir miktar zedeleyerek, Emeviler adında ilk İslami motifli hanedanlığın tesisini sağlamıştır. Bu aşamadan sonra Müslümanların çoğunluğu içerisinde; toplumun tanımasına bağlı olduğu halde, halifelik makamının yüce otoritesi Kureyş kabilesinde yoğunlaştı. Sünnilik bu devirde bariz hale geldi. Emeviler

döneminde de biat kültürü devam etti. Halifelik Ümeyye Oğullarına hasredildi. Muaviye ölmeden önce oğlu Yezid için biat alıp konumunu sağlamlaştırdı.

Halifelik, idari, sosyal ve siyasi açıdan otorite makamı olarak görüldü. Barthold'un *'peygamber halifesine dinsel değil, sadece siyasi otorite intikal etmiştir.'* (Barthold, 2006:41) ifadesinde olduğu gibi, artık Hz. Peygamber'in karizmatik otorite mirasında muhtelif alanlara bölümlenme meydana getirecek olan farklılaşma süreci başlıyordu. Kademeli gelişip büyüyen İslam topraklarında devlet, artık karmaşık bir bürokratik organizasyona ihtiyaç duyacaktı. Abbasiler döneminde Fars usulü bürokratik uygulama biçimlerinin benimsenişi mevcut değişim ve farklılaşma sürecini daha da ilerletecekti.

Sonraki süreçte, halifeliğe dair Sünniliğin görüşü olarak bilinecek olan yaklaşım; Hz. Ebubekir'in halife seçildiği, Beni Saide Sakifesi'nde yapılan toplantıdan itibaren şekillenmeye başlamıştır. Daha sonraları; 4. Halife'nin uygulamaları, halifeliğin Sünni pozisyonunu örneklendirmiştir. Özellikle de gerçek manada İslam devletinin kurucusu sayılan Hz. Ömer, Sünni torisyenler için işlevsel ve ideal liderlik modunu ortaya koymuştur (Dabaşî, 1995:145).

Hz. Ömer zamanında başlayıp emeviler zamanında kurumsallaşan kadılık müessesesi, ayrı bir otorite mekanizması ortaya çıkardı. Allah'ın peygamberinin vekilleri olan halifeler bu işlevi kadılara tevdi etmişlerdi. Kendi otoritelerinde bölümlenme meydana gelmişti. Bu durum, İslami coğrafya sınırlarının giderek artmasıyla bir zaruret hali almıştı. Kadıyı atayan halifeydi. Ancak kadı, hukuki meselelerde bağımsız bir otorite merkeziydi. Halife, hukuki manada otorite yetkisini kadıya devrettiğinden, bir yargılama yetkisi yoktu. Eskiden, kadılık makamının fonksiyonlarını, İslam öncesi geleneksel Arap kültüründe 'hakemlik' müessesesi icra etmekteydi (Watt, 2001:72). Çünkü hakemler; davaları gören, kabile üyeleri tarafından saygın kabul edilen bilgin kimseler olarak tanınmaktaydı. İslamla birlikte yaşanan değişimle hakemlik uzmanlaşıp kadılığa dönüşmüştür.

Kadılara, müstakil bir otorite pozisyonuna haiz oldukların kendilerine 'peygamber naipleri' payesi verilmekteydi. Çünkü yargılamaları Kur'an ve sünnet bağlamında gerçekleştiriyorlardı. Zamanla otoriteleri, amirlerini bile meşrulama veya gayrı meşrulama için kullanabilecekleri bir statü kazanan bir zümre haline geldiler. İdare de liyakat sahibi olma, harbe çıkma vb. konularda fetvalarına başvurulur hale geldiler.

Granada ve Malaga kadılarının, birçok prensin yönetici olmalarına yönelik liyakat oluru vermediği bilinmektedir (Dabaşî, 1995:148).

Gelişen süreç içersinde Hz. Peygamber'in karizmatik otoritesinde bölümlenme giderek artan bir hal almıştır. Önceleri bu otorite; halife, kadı olarak bölümlenmişti. Sonraları bu otorite bölümlenmelerine, vezir ve emirlik makamları eklendi. Abbasilerin Fars idari teşkilatını benimsemeleriyle birlikte karizmanın bürokratik bir hale dönüşmesi genişleyerek devam etti.

Halife otoritesinde siyasi ve idari anlamda kademeli olarak gelişen bir diğer ana unsur ise ülema sınıfı olmuştur. Ulema sınıfının Kur'an, sünnet bilgisi ve diğer dini metinlerdeki uzmanlığı kendilerine önemli bir otorite alanı sağlamıştır. Ulema sınıfı artık kurumsallaşmış İslam'ın birer dini otoritesi konumundaydılar.

Sonuç olarak Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında, kendisinin sahip olduğu karizmatik ve kapsamlı peygamber otoritesi, kademeli olarak bir dizi farklı etkinlik alanlarına bölünmüştür. Bu alanların her birinde bir sınıf otoriteyi devralmıştır. Evvela halifelik kurumu siyasi otoriteyi devraldı. Sonrasında ise kademeli olarak; hukuki güç, kadılık makamıyla kurumsallaşırken; askeri otoriteye emirler, idari otoriteye de vezirlere getirildi. Dini otorite ise ulema sınıfına devredildi. Akabinde tasavvufun kademeli olarak gelişim sergilemesiyle de sufi veliler, ruhani otorite posizyonuna geçmişlerdir. Bu otorite tipleri, tarihin farklı evrelerinde bir diğerinin hedef ve iddialarını kolaylaştıran ya da engelleyen birer bağımsız otorite alanlarını oluşturur hale geldiler. Böylelikle zamanla Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesi, Müslüman çoğunluk tarafından eş zamanlı bir rutinleşme ve bölümlenme sürecini yaşamıştır.

3.2. Şii Otoritenin Temelleri: Karizmanın Daimî Kılınması

Şii otorite anlayışının esasını; Hz. Ali ve ahfadının Allah tarafından, Hz. Muhammed'den sonra imamete getirildiği inancı oluşturmaktadır. Bu anlayışın bir sonucu olarak imamlarına Şiiler, bir nevi kutsallık atfetmişlerdir. Bunun yanı sıra İmamları, günahsızlık gibi nebevi bir özellikle de nitelemişlerdir. Şiiler, sahip oldukları dini otorite anlayışlarının, tarihî süreç içerisinde uygulanmasının pek mümkün olmadığını anlamış ve otorite merci imamlar silsilesini On İki İmam ile sınırlandırmışlardır. Dini Otorite konusundaki Şii ve Sünnî öğreti farkının sebebini ilk

dört Halife ile Emeviler dönemindeki sosyo-politik şartlarda aramak gerekir (Özarslan, 2005:41).

Hz. Muhammed'in vefat etmesinin hemen akabinde, ilk Müslüman erkek çocuk, peygamberin amcasının oğlu ve aynı zamanda damadı olan Hz. Ali'nin kendisini, Hz. Muhammed'in otoritesinin meşru halefi olarak değerlendirdiği söylenir (Watt, 2001:73). Devam eden süreçte ise baştan beri halifeliğin Hz. Ali'den başka sahabilere verilmesinden rahatsız olan ve kendisini Hz. Peygamberin hilafet makamında görmeyi arzu eden önde gelen Müslüman sahabilerden oluşan bir grubun da Hz. Ali'nin meşru halef olma iddiasını destekledikleri ve kendilerine Ali'nin taraftarları/takipçileri anlamına gelen 'Şiâ't-u Ali' denildiği bildirilir (Coşkun, 2005:28).

Şiilerin, Emevi iktidarlarınca sürekli baskılanması, Raşid Halifeler döneminin akabinde peygamber otoritesinin halefliği konusunun belirli bir seviyeye çıktığını göstermektedir. Bu baskılar sonucu, Şiiliğin *'bir tehlike anında gerçek kimliğini gizlemek'* olarak tanımlanabilen *'takiyye'* öğretisi gelişti (Öz, DİA, c.39 s. 453-454).

Hz. Ali'nin, diğer üç halifenin seçilmesi şekil ve sürecine muhalefeti, kendisinin halefliğinin meşruiyeti gibi konular üzerine kademeli olarak bina edilen Şii otorite teorisi; bu inancın siyasi ve dini temel yapı taşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber sonrası gelişen süreçte oluşan bu Şii otorite teorisinin incelenmesinin üç ayağı önem arz etmektedir. Bunlar:

- ❖ İslam devletinin kurumlaşması sürecinde; Hz. Muhammed'in sahip olduğu karizmatik otoritesinin daimi kılınması,
- ❖ Teori ve pratik bağlamda bu karizmatik otorite gelişme sürecinde; İslam öncesi geleneksel Arap kültür öğelerinin etkilerinin minimum düzeydeki etkisi,
- ❖ Bu karizmatik otoritenin bölünmesini engelleme ve muhafaza etme çabası (Dabaşî, 1995:154-155).

Şii-İslam otoritesinin tabiatı, başlangıçtaki peygamberî karizmayı şekillendiren unsurlarla aynıdır. Sonraki süreçte otoritede, birinden diğerine geçiş mekanizması haleflik problemi etrafında merkezileşmiştir. Şiiler, peygamberin bizzat kendisinin Hz. Ali'nin velayetinin gerçekleştiği yönünde müjde verdiğini iddia ederler. ''Ben kimin

için otorite ve rehber isem Ali de onlar için otorite ve rehberdir.’’ sözleriyle meşru bir şekilde halef tayin ettiğine inanmaktadırlar (Fığlalı, DİA, c.3, s. 278-279).

Şii toplumu, Hz. Ali’nin Hz. Peygamber tarafından halef olarak tayini konusunun ilahi irade ve hikmetin, nebevi toplum liderliğini Ehl-i Beyt’te tutmaya kararlı oluşunun bir delili olarak görmektedirler. Bu husus Şiiler için hayati bir öneme haizdir. Onlara göre ilahi irade, hikmete binaen bir imamı tayin ve ikame edilmesini zaruri kılmaktadır.

Dabaşî, Hz. Peygamber otoritesinde meydana gelen radikal değişimin rutinleşmeye değil aksine, hilafetin Hz. Peygamberden Hz. Ali’ye geçişi ve sonrasında ise imametin Hz. Peygamberin erkek torunlarına geçişini, niteliksel olarak *‘karizmanın daimî kılınması’* olarak ifade eder (Dabaşî, 1995:158). Buna göre; Hz. Muhammed’in otoritesini meşru kılan ilahi kaynağın, O’nun eli ile Hz. Ali’nin otoritesini meşru kılmış ve yerleşik hale getirmiştir.

İslam bilim araştırmacısı Watt, Hz. Ali ve haleflerinin otoritelerinin karizmatik tabiatını kabul etmektedir. O’na göre; *‘’Şii Müslüman kesimde, Hz. Muhammed’in ailesinin (peygamberden sadır olan ve sonraki nesillere iletilen) olağanüstü güçlerinin bulunduğuna dair yaygın bir inanış bulunmakta idi. Zaten Şiiliğin ortaya çıkışında da en büyük temel, refah ve güvenliğin bu aile karizmasına sahip bir lideri takip etmekle kazanılacağı şeklindeki inanç olmuştur.’’* (Watt, 2001:167).

Sünni ekol mensupları, karzimatik tecrübeyi sona erdirme gayretleriyle rutinleşme unsurlarını temsil etmektedirler. Öte yandan Hz. Ali ve yandaşları bakımından ise bu tecrübe sona erdirilemezdi. Peygamberlik çizgisi son bulmuş, Hz. Ali de zaten peygamber eşiti olamazdı. Kendisi, vahye mutlak güven ve sadakati, kahramanlığı ve diğer özellikleriyle liderlik niteliklerine sahip olduğundan bir otoriteye haizdi. Bağlıları, Hz. Ali vahiy almamakla beraber, haleflik otoritesini Kur’anî destekle meşru saymaktaydılar (Fığlalı, DİA, c.3, s. 278-279). Buradaki haleflik karizmanın devamı anlamına gelmektedir.

Haleflik meselesine başka bir temellendirme karizmanın kalıtımsal yollar ile başkalarına iletilen bir vasıf olduğu hususudur. Buna göre karizmaya; sahibi dışında, akrabalar özellikle de en yakın konumda olan akrabalar iştirak ederler. Bu karizma durumu, kalıtımsal yollarla elde edilen haleflik konumunun meşruiyetini sağlamak içindir. Zaten Muhammed peygamber arkasında erkek oğul varis bırakmadı. En yakın

erkek varis olarak kendi ocağında yetiştirdiği amcaoğlu ve damadı olan Hz. Ali idi. Artık geleneksel olarak peygamberin nesli; Ehl-i Beyt olmaları hasebiyle Ali ve Fatıma'dan devam edecekti. Ali ve soyunun liderliğinin meşruiyeti, peygamber yakını olmaları dolayısı iledir.

Kur'an-ı Kerim'deki Ehl-i Beyt'e dair ilahi referansı (Ahzâb Sûresi, 33/33) baz alan Şiiler, bu ayetin Hz. Ali ve soyunun meşruiyetinin ilahi kaynağı olarak telakki ederler. Bu ayetle ortaya çıkan ilahi takdis nimeti; Hz. Muhammed'den silsile yoluyla (Fatıma ve Ali'den olma) torunlarınıda kapsayan otorite hiyerarşisinde bir süreklilik alametinin simgesel remzi olarak kabul edilir.

Peygamberin vefatının akabinde ortaya çıkan Şii otorite teorisinde, Sünni teoride olduğu gibi kurumsallaşmaya dayalı olarak bir bölümlenme meydana gelmemiştir. Bunun en bariz nedeni de imamların karizmatik peygamber otoritesinin bir devamı oldukları şeklinde algılanmalarıdır. Buna göre Şii imamlar, İslam inancının (Sünnilerin aksine) birbirinden ayrılmayan hem zahiri hem de bâtıni boyutlarının bir tecessümüdürler. Şiilere göre imam, bu iki boyutun kendisinde cem olduğuna inanılan manevi zâttır.

Şii imamların sahip olduklarına inanılan karizmatik otorite; dünya ve ahret işlerine dair peygamberin kapsayıcı otoritesinin muhafaza edilerek, 'yarı-kutsal hâlenin' sürdürüldüğü bir mekanizmadır. Şiilere göre; haleflik mevzusunda kimin halef olacağı hususundan ziyade, halef olacak kişinin nitelik ve fonksiyonları önem arzeder. İmamlara şümullu bir otorite imkânı hazırlayan en önemli husus ise 'imamların ismet (yanılmazlık) sıfatıdır'. Çünkü peygamberler yanılmaz ve günah işlemezler. Otorite bakımından yarı-kutsal sayılan imamların da bu özelliği bulunmalıdır. Aksi bir durumda ise lider ve bağlıları arasına emir ve itaat bağına karizmatik olmayan bir rasyonellik faktörü girmiş olur. Bu da karizmatik egemenliğin fonksiyonel işlevini temelli felç edebilir (Dabaşî, 1995:164-165).

Şii İslam'da göreve kabulün tabiatı, gücün kazanılması ve emanet edilişi aynen muhafaza edildi. Bağlılarda aranan en önemli ölçüt ise sahip oldukları iman, takva, karizmatik lidere ve temsil ettiği nihai otoriteye bağlılıktır. Buradaki temsil ise imamların haiz oldukları şahsi otoritelerinin meşruiyetini sağlamaktadır. Şii inancında var olan Allah, Muhammed, Ali silsilesinde hiyerarşik bağlamda meşrulaştırılan bir

süreklilik bulunmaktadır. Bu husus Hz. Ali'nin otoritesini şahsi kılar. Şii imamlar ise yaşayan karizmatik otoritenin somut halleridir.

İmamların sahip oldukları otoritenin kapsamlı tabiatı aynı zamanda, müslüman topluma meşru otorite temin eden bâtıni fonksiyon, velayet öğretisinde saklıdır. Velayet meşruiyetini, imamların Kur'an lafızlarında saklı bulunan gizli manalara dair bilgilerinden almaktadır. Peşpeşe gelen imamların sözlü gelenekleri gereği imamların bu hususi fonksiyonu meşru kılınır. Velayet öğretisinin karakteri gereği, imamların ismet sıfatları öne çıkar. Madem imamlar toplumu yöneteceklerdir o vakit yanılmaz ve günahsız olmaları gerekmektedir. Şii inanışa göre; bu karizmatik velayet hususu, hakkını bağlılardan almayan tamamen Allah ve peygamberi tarafından tayin edilen bir tasarruftur.

Karizmatik bir lider olarak İmam Ali, geniş bir otorite menziline haizdir. Ali'nin şahsında imamlar, Hz. Peygamberin meşru varisi, İslam'ın nihai ilahiyatçısı ve hukuki otoritesidirler (Fahri, 2000:69). İmamların sahip oldukları bu teolojik vasıflar, karizmatik otoritelerinin temelini oluşturmaktadır. Sahip oldukları bu dini bilgiler, otoritelerinin biricik kaynağını teşkil eder olmuştur. Bu bağlamda Şii otorite kendi düzeninin özelliklerini meşrulaştıran ve İslam öncesi temellere dirençli bir yapı özelliğindedir.

Şii İslam, Allah'ın yeryüzündeki otoritesini ebedileştirmek isteyen bir otorite modu olarak, geleneksel Arap düzen kodlarına karşı direncini muhafaza etti. Şii tez, Muhammed peygamberin geleneksel karşıtı tecrübesinin devam etmesi konusunda merkezi bir tavır aldı. Mevali yani Arap olmayan Müslüman unsurların Şiilik ile özdeşleştirilmesi ise bu merkezi konumlanmayı kökleştirmiştir (Dabaşî, 1995:168). Böylelikle kimi haklardan yoksun bırakılan mevali mü'minler, Şii davanın yılmaz savunucuları haline gelmiş ve başlangıçtaki Hz. Muhammed'in ortaya çıkışını sağlayan karizmatik şartların daimi kılınmasına büyük katkı sağlamışlardır.

Bu gerçeklerin yanı sıra kimi Şii unsurların esasen İslam öncesi temelleri bulunan Arap kökenli oldukları hususu da bir gerçektir. Arap Şiilerin, aşiret sistemi içerisinde Kureyş kabile oligarşisi karşısında durup, otoriteyi ısrarla Ben-i Haşim sülalesine onlardan da Hz. Muhammed'in hane halkına doğru bir belirginleştirme teşebbüsü bulunmaktadır. Bu kapsamda imamların, ilahi ilham aldıkları hususu kabul görmektedir. Ben-i Saide Sakifesi'nde yapılan halef seçme (Sünni) usulü biçimsel olarak Arap kabile

şefi seçme formatındadır. Buna karşın, Şii usulde liderliğin Hz. Muhammed'in hane halkına münhasır olması gerektiği savında da geleneksel Arap kültürünün izlerini barındırmaktadır. Lakin bu otoritenin halkın tayini ile değil, bir tür ilahi hak ile tayini ile meşrulaştırılmasındaki üslup, hakiki karizmatik bir nitelik ihtiva etmektedir.

Kalıtımsal bağlamda gerçekleşen halefliğin kökeninde (Arap otorite sisteminde mevcudiyetiyle birlikte) İslam öncesi Sasani izlerini görmek mümkündür. Sasaniler'de hükümdarlığın el değiştirmesinde kaltımsal haleflik modu uygulanırdı. İşte bu belirgin yön, İslam'da Şii kolun gelişmesini İran etkisine bağlamanın ana sebeplerinden biri olmuştur. Her ne kadar Fars krallarının otoritelerini meşru kılınmasında, ilahi lütuf ve takdire sahip olduklarına inanılsa da bu lutfun tanınması baş Zerdüşt rahiplerinin takdirine bağlı idi. Dolaysıyla Fars krallarının otoritesi, Şii imamların otoritesi gibi bağımsız bir karaktere sahip değildi.

Arap etnik kimliğinin muhafazası, Şii imamların geleneksel Arap hakimiyyetinin izlerini taşıdığı fikrini kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü Ehl-i Beyt soyundan gelmek imametin yegâne ölçütüdür. Buna göre Arap olmayan biri Şii imam konumuna gelememektedir. Şii İslam'da Ehl-i Beyt kavramının etkin varlığı ve kalıcılığına rağmen, İslam öncesi Arap geleneklerinin iz ve etkileri genel anlamda düşük bir seviyede kalmıştır.

Kendini; Hz. Peygamberin karizmatik devrimi sonucu ortaya çıkan temel İslami kurumların haklı mirasçısı addeden Şii İslam, bu kurumları seçkin dini ve kültürel bir kimlik olarak koruma gayretinde oldu. Bunu da Hz. Ali ve (erkek) soyunun karizmatik tabiatıyla gerçekleştirme yoluna başvurmaktaydı. Çünkü tabiaten bu şahsiyetler, yapısı bozulmaya çalışılan geleneksel kültür ve otorite sistemi ile özdeşleşmeyi kabul etmeyen kişiliklere sahip idiler.

Şii otoritenin organizasyon şeması içerisinde Hz Ali'nin haiz olduğu karizmatik ve merkezi şahsiyetinin kişisel tarzı, büyük öneme sahiptir. Şii inanışa göre Hz. Ali, Şii tarihi adına model bir kişiliktir. Şiiler açısından O'nun simgesel kişiliğinde, kutsal unsurlar müşahhas hale gelmiştir. Hz. Ali'nin karizmatik otoritesinin en önemli temellerini, Ğadir-i Hûm olayındaki Hz. Peygamberin kendisini halef tayin ettiğine dair Şii inanç ve bu haleflik meselesine binaen ''Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun!'' (Mâide, 5/64) âyetinin nazil olduğuna ve halefliğinin bu âyet ile pekiştirildiğine dair olan inanç

oluşturmaktadır (Dabaşî, 1995:173). Şii meşru hiyerarşik otorite düzeninde üç yönlü bir otorite yapısı açığa çıkmaktadır:

- ❖ Evrensel ve mutlak olan Yüce Allah'ın otoritesi.
- ❖ Allah tarafından seçilmesiyle meşruiyyet kazanan, Hz. Peygamber'in kişisel karizmatik otoritesi.
- ❖ Hz. Peygamber'e yakınlığı, kişisel özellikleri, ilâhi lütuf tarafından kutsandığına olan inanç vb. sebeplerle, Peygamber sonrasında İslam toplumuna önderlik etmesi bakımından Hz. Ali'nin otoritesi.

Bu üç boyutlu hiyerarşik yapı içerinde Hz. Ali'nin karizmatik otoritesi, haklı ve meşru kabul edildi. Böylelikle Şiiler, kutsandığına inandıkları Hz. Ali'nin karizmatik otoritesinin, kendisinden sonra bile muhafaza edildiğini ve ahfadına tevarüs edeceğini savunur oldular. Ayrıca bu karizmatik otoritenin, aşağıda sayılan hususiyetler sebebiyle bağlılarınca daha çok teyit edildiğini söyleyebiliriz:

- ❖ Hz. Ali'nin Şeceresi: Hz. Peygamber ile olan yakın akrabalık bağı
- ❖ Hz. Ali'nin, kutsal mekân sayılan Kâbe'de doğduğu inancı
- ❖ Nebevî gözetim altında geçen çocukluk yılları
- ❖ Hz. Peygamber'in kızı Fatıma ile evliliği
- ❖ Ehl-i Beyt'e mensubiyetine dâir dini referanslar
- ❖ Bilgin, rehber, lider (imam) vb. olduğuna dâir dini referanslar
- ❖ Hz. Ali'nin katıldığı savaşlardaki yiğitliği vb.

Daha sonra gelişen süreçte, ana akım Şiilerce, Hz. Ali'nin otoritesinin meşruiyeti; kendinin Hz. Peygamber'e olan yakınlığının sonucu olarak mülahaza edildi. Hz. Peygamber, karizmatik liderlik misyonu Allah'tan almıştır. Hz. Ali'nin karizmatik liderlik otoritesi ise Hz. Peygamber ve yine O'nun aracılığı ile Allah tarafından meşru kılındığına inanılır. Buna açıdan bakıldığında, Hz. Ali'nin sahip olduğu karizmatik otorite; Hz. Peygamberin otoritesi gibi ''devrimci'' bir karaktere haiz değildir. Bilakis Peygamberin karizmatik otoritesinin bir devamı şeklindedir. Temel misyonu ise Hz. Muhammed'in getirdiği ve pekiştirdiği kültürel düzen mirasının aynısını korumak ve devam ettirmektir (Dabaşî, 1995:176). Hz. Peygamber dönemi akabinde varlık ve

direncini muhafaza eden bu karizmanın gücü, Hz. Ali ve soyunun şahsiyetinde, bir *geleneksellik* veya *hukukilik* karakteri arz etmekten ziyade, bir *'daimilik'* statüsü kazanma arayışındadır.

Karizmatik otorite tecrübesinin sistematik ve kademeli olarak terki veya rutinleşme sürecine girme durumuna karşı Şii kol, karizmanın daimi bir hal alması yönünde başarılı ve istikrarlı bir teşebbüsü ifade etmektedir. Hz. Ali'nin otoritesi, hiyerarşik olarak daha alt kademeden ancak sosyal ve fonksiyonel olarak benzer bir şekilde Hz. Muhammed'in otoritesini takip etmiştir. Orijinal ilk somut şeklini kaybetmiş olsa da karizmanın kendini daimileştirme gücü; ilk olarak varlık gösterdiği toplumun tarihi seyri içerisinde oldukça önemli bir unsur olarak işlev görmeye devam etmiştir. Müslüman çoğunluğun Muhammedi karizmatik otoriteyi; geleneksel Arap tarzı otorite alanlarına bölümlemesine karşın Şii kol ise Hz. Peygamberin karizmatik otorite mirasını olduğu şekliyle daimileştirme çabasında olmuştur. Bunu da İmamların şahsında kalıcı kılma gayretindedir.

Hz. Peygamberin vefatı sonrası gelişen şartlarda, karizmaya süreklilik kazandırmak adına mevcut karizmanın, Hz. Peygamber'den Hz. Ali'ye ondan da ahfadına geçişisin sağlanması; ortaya çıkacak muhtemel bir karizma rutinleşmesine karşı işlev görecek bir alternatif olacaktı. Hz. Muhammed'den sonra oluşan Şiî otorite görüşünün temelini oluşturan şey buydu. Zaten kısmen de olsa bu şartlara binaen, Hz. Ali ve onun soyu, Hz. Muhammed'in gerçekleştirdiği kültürel devrim mirasını devam ettiren birer karizmatik lider olarak görüldüler (Watt, 2001:75).

Şiilik bakımından İmamların, Hz. Muhammed'in ruhani otoritesinin bir devamı oldukları, kanun koyucu işlevi haricinde; kendilerinin söz ve fiileri de sünneti tanımlayıcılıkta işlev görmektedir. Şiilik açısından İmamlar, yüzyıllar boyunca dini ve ruhani bir bakış açısıyla Hz. Muhammed'in karizmatik şahsiyetinin bir uzanımı olarak telakki edilmektedir.

Hz. Peygamber sonrası, bir şahıstan diğerine geçen karizmanın bu zati sürekliliği, Şii otorite görüşünün asli bir özelliğini oluşturmaktadır. Zaten liderin bağlıları ve genelde halk kesimi; *''meşruiyetine kâni oldukları sürece, gücün kendileri ve torunları için muhafaza edildiğini görmek arzusundadırlar.''* (Dabaşî, 1995:176). Şii kolun durumunda bu *'muhafaza ediliş'*, gücün kişisel olarak korunmasına veya sürekliliğine örnek teşkil eder. Bu durumda karizmatik otoriteyi, lider olan şahsiyet somutlaştırır ve

sosyal ilişkileri (halk-otorite-itaat bağlamında) takviye eder. Şii otorite hiyerarşisinde de Hz. Peygamber'e nazaran daha ast konumda olmasına karşın, Hz. Ali, aynı otorite moduyla emreder aynı itaati ister.

Şii yaklaşımda, Hz. Ali hukuki bir otorite mercii olarak da kabul edilmektedir. Aynı zamanda kendisi, ruhani bir lider olarak da izlendi. İslam coğrafyasında varlık gösteren birçok tarikat, kökenini Hz. Ali'ye kadar götürmektedir. Bu özellikler, sonradan gelen Şii İmamlar tafafından da dile getirilmiş ve bağlılarınca da tanınmıştır. İmamların sahip olduğu bu karizmatik doğa, Hz. Peygamber otoritesinin başka alanlara bölümlenmesini ve kurumlaşmasını önlemiştir. Böylelikle de Şii İslam karizmasının daimi olmasını sağlayarak rutinleşmeyi ve geleneksel Arap düzeninin yeniden baskın bir biçimde ortaya çıkmasını engelledi.

Hz. Ali ve soyunun karizmatik otoritesi Şii imamet doktrinini oluşturur. Peygamber'den sonra, Hz. Ali ahfadının Müslümanların meşru önderleri olarak görülmesi olan İmamet doktrinin dayandığı iki prensip bulunmaktadır. Bunlar:

a) ***Zâhiri Tayin-Nass İle Tayin:*** Ehl-i Beyt'ten gelen birinin Hz. Peygamber'in halefi olarak dini nasslar ile tayin edilmesi.

b) ***Bâtıni Tayin-İlm ile Tayin:*** Kur'an-ı Kerim'in bir İmam'dan diğerine aktarılan bâtıni bilgisine sahip olma ile tayin.

Hz. Peygamber'in güçlü karizmatik mirası, Allah'ın nihai otoritesini yeryüzünde daimileştirmek üzere Şii İslam'a güçlü bir referans olmuştur. Şii İslam'ın beş temel esası bulunmaktadır. Bunlar:

a) ***Nübüvvet:*** Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Allah tarafından olduğuna iman etmek. Beşeri toplum için liderlik, ilahi lütuf ve takdire bağlıdır. Nübüvvet imametten üstündür.

b) ***İmamet:*** Hz. Muhammed'den sonra karizmatik dini otoritenin nasslar delaletinde Hz. Ali ve ahfadına geçtiğine iman etmek gerekir. İmamet, halkın tercihine bırakılacak kadar kolay ve sağduyulu bir şekilde halledilecek bir mesele değildir. İmamet meselesi, bir iman esasıdır. Allah'ın peygamberi vasfıyla Hz. Peygamber, İmam'ın karizmatik otoritesi adına yegâne meşruiyet kaynağıdır. Tayinleri ilahi takdire bağlıdır. İmamların ilm-i ledün (karizmatik imanın bâtıni bilgisi) ne sahiptirler. Bu bâtıni bilgi kendilerine Hz.

Peygamber'den, O'ndan da Hz. Ali'ye, O'ndan da ahfadına tevarüs etmiştir. Bu tür bâtıni bilgiye sahip oluş, Hz. Peygamber'den sonra gelen imamlara tek tek bir otorite akışının delili kabul edilir. Dolayısıyla Şiiler İmamların; mukaddes bilgi kaynağı ile bir bağ kurmuş olup, ilham aldıkları ve bu kaynak ile temas halinde olduklarına inanmaktadırlar. Dolayısıyla İmamlar, kendi niteliklerinden ötürü karizmatik kabul edilir. İmamlar Hz. Muhammed gibi fonksiyon icra etmektedirler.

c) Tevhid: Allah'ın birliği inancına sahip olmak.

d) Adl: Allah'ın adaletine iman.

e) Meâd: Yeniden diriliş ve hesap gününe iman.

Kur'ani vahiy ve Muhammedi miras ile Şii otorite, kendi çıkarımsal teşkilatlanmasına meşruiyet sağlamak için, bir kutsal semboller sistemi ile tamamlanır. Meşru bir liderin belirgin özelliklerine atfen Kur'an-ı Kerim'de; ilim ve kudret olmak üzere iki ilahi özellik meşru bir otoritenin parametreleri olarak vurgulanır. Şiilerce bu liderlik konumunu meşrulaştıran özellikler, ilahi niteliklerin dünyevi birer tezahürleri olarak değerlendirilir. Şii İmamların biricik asli vasfı ilimdir. Şiilere göre imamlar, Kur'an'ın örtülü manalarını ve gizemlerini bilmektedirler. Bu hususlar da otoritelerinin devam ve sürekliliğinde önemli rol almaktadır (Dabaşî, 1995:184-185).

Hz. Peygamberi sahip olduğu ve önemli işlevler gören karizmatik rolleri; Arap dünyasında canlı bir dini bilinç ortaya çıkardı. Bu dini bilinç, hem kendi sağlığında hem de vefatından sonra devam etti. Öyle ki bu dinamik güç, kendi asrına ve sonrasındaki sürece enerji verdi ve toptan bir otorite rutinleşme hareketine engel oldu.

Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme canlılık katan karizmatik gücün aynısı -kendi takipçileriyle sınırlı olsa bile- Şii İmamların kişisel otoritesinin yörüngesinde kendini daimileştirmiştir. Nihai bir biçimde '*Gizli İmam*' öğretisi yardımıyla bu süreklilik garanti altına alınmıştır (Özarslan, 2005:48). Buna göre Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan olan karizmatik enerji, İslam tarihinin geleceği adına kalıcı olarak varlığını korumakta ve aktif bir hal almaktaydı. Gizli İmam'ın ortaya çıkmayışı ise aktif olarak devam eden Muhammedi mirasın sürekliliğine dayanak olmaktaydı. Hz. Peygamber'in otorite mirası bu şekilde (Şii İmamlarda) daimi bir hal alırken; Harici kol, bu Muhammedî mirası tamamen farklı bir tez ile ele almaktaydı.

3.3. Harici Otoritenin Temelleri: Karizmanın Yayılması

Hz. Osman Osman Ben-i Ümeyye aşiretine mensuptu. Hicretin 36. (Miladi 656) yılında, kendi aşiretine mensup olup, görünürde kendisinin siyasi icraatlarından hoşnut olmayan kişilerce katledildi (Watt, 2001:67). Kendisinin katledilmesinde, salt siyasi gruplaşma temel sebep olarak gösterilemez. Aynı zamanda kabilevi ihtilafların da bu cürümde payı bulunmaktaydı.

Hz. Osman'dan razı olanlar ile kendisinden memnun olmayanlar, arasında belirgin bir sosyo-ekonomik farklılık bulunmamaktaydı. Bu insanların ekseriyeti göçebe kabilelere mensup idiler. Muhtemelen Hz. Osman'ın destekleyicileri ile kendisine karşı muhalif olanların belirlenmesinde bu coğrafyada yaygın olan kabile rekabeti önemli rol oynadı. Hz. Osman'ın aşireti olan Ben-i Ümeyye ile ittifak içerisinde bulunan aşiret mensupları kendisini destekleme eğiliminde iken, kimi rakip aşiretlere mensup olanlar ise kendisine muhalefet eğilimindeydiler.

Muaviye'nin başını çektiği Ben-i Ümeyye aşireti, geleneksel kabile bağlarının zorlayıcı etkisiyle, katledilen kabile mensubu Hz. Osman'ın intikamını almak için harekete geçti. Hz. Osman'ın öldürülmesi olayıyla ilgili Muaviye ve Emevi taraftarları, 4. halife olan Hz. Ali'yi başlıca sorumlu olarak görmekteydiler. Muaviye taraftarları ile birlikte Hz. Ali'ye karşı Sıffin'de savaştı (mîlâdî, 657). Hz. Ali tarafı zafere yakınken, Muaviye bilge taraftarlarından aldığı öneriyle Hz. Ali'ye savaşı bitirmek için kurnazca bir teklif sundu. Öneride; Muaviye ve Hz. Ali'nin kendilerine birer hakem[8] belirlemeleri ve seçilen hakemlerin, Kur'an-ı Kerim'in ilkelerine bağlı kalarak kendi liderlerini savunmaları istendi. Hz. Ali'ye bağlı olanların ekseriyeti bu teklifi kabul etti. Lakin azınlıkta kalsalar bile etkili olan bir grup '*lâ hükme illâ lillâh'* (Allah'tan başka kimse (bu konuda) hüküm veremez) kuralını öne sürerek bu hakem teklifini kabul etmediler (Akyüzoğlu, 2015:66). Bu azınlığa göre Hz. Ali, ilâhî yardım ile kesin bir zafere yakın iken, Allah'ın hükmü Haricinde herhangi beşeri bir hükme razı olmamalıydı. Başlangıçta Hz. Ali'nin en sabit savunucuları olan bu Harici denen grup (Coşkun, 2005:48), bu olay üzerine Hz. Ali'den ayrılarak; Abdullah b. Vehb el-Rasibi adında birini kendilerine lider seçerler. Ardından da Kufe'ye bağlı Harûra civarında bir köye çekilirler (Fığlalı, DİA, c. 20 s.170).

---

[88] Tanınmış bilge kişilerin doldurduğu, geleneksel İslam-öncesi Arap toplumunda haklı olanı tespit etmede rol alan bir arabulucu pozisyon.

Muaviye'nin hileli zaferiyle sonuçlanan hakem olayı neticesinde Hz. Ali'nin tarafında ihtilaf artarken; Haricilerin ise pozisyonunu kuvvetlendirmiştir. Hz. Ali Muaviye'yi bir kenara bırakıp 658 yılında Haricilerin üzerine gitti. Bu savaşta Harici lider Abdulah b. Vehb ve birçok taraftarı öldürüldü. Bu savaşa rağmen Harici varlığına tamamen son verilemedi. Hariciler, Hz. Ali'nin 5 yıl süren hilafeti boyunca varlığını devam ettirdi. Hz. Ali de bizzat bir Harici tarafından 661 yılında katledildi. Sonraki süreçte; Emeviler (661-750), Abbasiler (750-1258) dönemlerinde de Hariciler varlığını devam ettirdiler.

Harici hareket, Hz. Ali'ye olan bağlılıklarında hayal kırıklığına uğramış Müslüman bir kitleden oluşuyordu. Hz. Ali'den ayrılışları, dine bakış açılarının somutlaşmış bir örneğini sergilemekteydi. Hariciler, Kureyş kabilesi, Emevi hanedanlığı ve Şii oligarşisi tarafından ihanete uğradıklarına inandılar. Onlara göre siyahi bir köle bile toplu bir seçim ve onay ile Müslüman toplumun lideri olabilmeliydi. Ama gelişen süreçte dini ve peygamberi öğretilere rağmen güç tekelleşiyor ve otorite savaşları yaşanıyordu. Böylelikle de bu Müslüman kitle, kendi dini kabulleri sonucu bağlı oldukları geleneksel düzen ile aralarında mevcut olan istikrarlı bağı koparmışlardır. Ayrıca Hariciler, Müslüman çoğunluğun idaresi altında Hz. Peygamber'in karizmatik otoritesinin rutinleşleşmesi ve Hz. Ali'nin bağlılarınca bu otoritenin daimileştirilme çabalarının karşısında yer aldılar (Dabaşî, 1995:194-195).

Karizmanın rutin bir hale bürünmesi, İslam toplumunun siyasal otoritesinin ifadesi olarak hilafetin doğrudan kurumsallaşmasıyla sonuçlandı. Şia'da ise karizmanın daimileşmesinden kaynaklı ortaya çıkan gerilime rağmen; imametin konumu ve İmam'ın şahsiyeti etrafında bir Şii politik yapı biçimi tesis edilmek istendi. Buna rağmen Hariciler ise Hz. Peygamber'in karizmatik otorite mirasıyla herhangi bir süreklilik biçimi oluşturamadılar. Ayrıca, siyasi ve idari temelde Hz Peygamber öncesi dönemin geleneksel otorite modunu da kesin bir şekilde reddettiler.

Haricilerde otoritenin konumu belirsizdir. Çünkü Haricilere göre, Müslüman çoğunluğun, liderlerinin otoritesini gayrimeşru ilan etme hakkı vardır. Hakem olayından sonra Hz. Ali'ye yakınlığıyla bilinen yüzlerce kişi kendisine başkaldırmış ve hem O'nun hem de Muaviye'nin otoritesini reddetmiştir. Hariciler, İmamların meşruiyetinin temelleri olarak; kendilerinin dini, ahlaki titizliklerine ve otoritelerinde adalet mefhumuna bağlılıklarını görmekteydiler. Onlara göre Hz. Ali burada dini hassasiyeti

yitirmiş ve hakem olayını kabullenmişti. Zaten Harici inancında da İmamlar, anılan özellikleri yitirmeleri halinde meşruiyetlerini kaybederler ve sonrasında, lüzumu halinde güç kullanmak suretiyle otorite makamından azledilmeleri sözkonusuydu. Hakem olayındaki azledilme durumuyla beraber Hz. Ali bu Harici mantık ehli tarafından ikinci defa Halifelikten azledilmiş oluyordu. (Dabaşî, 1995:198-199).

İslam toplumu içerisinde öğretisel tartışmalar başlatan Harici hareket, teolojik anlamda bir katalizör görevi görmüştür. Hariciler:

- Müslüman kimdir?
- İslam toplumu nedir?
- Bu toplumun haklı ve meşru lideri kimdir?
- Müslüman toplumda otorite nasıl gerçekleşmelidir?
- Günahkâr bir fiile karşı toplumun tepkisi ne olmalıdır?

gibi problemleri Müslüman toplumun gündemine taşıdılar. Otorite temelli başlayan Harici tartışmalar, kendi içerisinde inançsal anlamda da etkisini hissettirmeye başladı. Bu nedenle Hariciler alt gruplara bölünmeye başladılar. Harici camiada yaşanan en büyük ihtilaf; insanı günahkâr yapan fiilin tanımıyla ilgiliydi. Kimi harici gruplar; günahkâr kimsenin kâfir olduğu fikrini benimserken, kimileri de günahından dolayı yasal ceza almayan bireyin kâfir olmayacağını dile getirmekte, kimi gruplar da, hâkimin, hukuki bağlamda cezalandırdığı kişinin kâfir olduğunu iddia ediyordu. Süreç içerisinde bu gibi problemlar, Harici hareketin yanı sıra Şii ve Sünnilerin de çözüm için cevap aradıkları önemli dini ve siyasi sorular halini aldı.

Hakem olayıyla başlayan otorite karşıtı tutumları, Haricilerin en belirgin özelliği olmuştur. Hakem olayından sonra dillendirdikleri Müslüman çoğunluğun kendi otoritelerini seçebilme söylemi ve gerektiğinde günah işleyen liderin azli (lüzumu halinde onunla savaşmak vb.) gibi hususlarla donatılmış radikal demokrasileri, kendi otorite pozisyonlarını istikrarsız ve etkisi kısıtlanmış bir hale getirmekteydi.

Haricilerin, Hz. Peygamber'e haleflik meselesindeki fikri konumlanmaları, devletin herhangi bir organizasyonunda yer almamaları, dinsel fikirlerinden kaynaklanan (kendilerince meşru saydıkları için) şiddete (isyan, cezalandırma, öldürme vb. yollara) başvurmaları ile doğrudan ilintilidir. Zamanla Hariciler, karşılarına çıkan

herhangi bir gücü ortadan kaldırmak için dini motifli adam öldürme (İsti'râz) yoluna sıkça başvuran bir terör hareketine dönüşmüştür (Fığlalı, DİA, c. 20 s.173).

Esasen Harici öğreti, Hz. Peygamber'in karizmatik otoritesi ile herhangi bir kurumsal süreklilik bağı oluşturamadığı için işlerlik kazanamadı. Öğretilerinde liderlik konusu belirgin olmadığından, Hz. Peygamber'in otorite mirasının rutinize olması veya Şia örneğinde olduğu gibi karizmatik bir şahsiyette daimi bir hale dönüşmesi mümkün olmadı. Hariciler, şiddete başvurma konusunda, Cihad meselesini İslam inancının 6. esası olarak görecek kadar ileri gittiler (Dabaşî, 1995:203). Bu durum ise kurumsal açıdan işlevsel ve meşru bir otorite modunu imkânsız hale getiren en önemli etkenlerden biri olmuştur.

Hariciler İslam'ı, sadece Arapların değil İslam dinine mensup olan tüm milletlerin sosyalitelerini dizayn edebilecekleri dinsel anlamda yeni bir temel olarak tesis etmek niyetindeydiler. Fakat bu arzularına rağmen nebevi karizmatik otoritenin haleflik problemiyle ilgili Harici tepki o kadar yayıldı ki, bu meselenin sürekliliğini sağlayacak bir kurumsal otorite şekli oluşmadı veya oluşturulamadı.

Hariciler, Geleneksel açıdan bir otorite moduyla sınırlandıkları yerde geçmişleriyle olan bağlarını kopardılar. Hz. Peygamber'in otoritesi ile tesis edilecek bir süreklilik biçimini formüle edemediler. Hariciler, Kur'an'ın belli emirlerine ve de Sünniliğin başlıca mezheplerine aykırı idiler. Harici dinsel kuralların özellikleri, kurumlaşmış bir sistem içinde tutarlı olmaktan çok kendilerinin radikal ve devrimci karşıt-otoriter zihniyetlerine uyumluluk sağlıyordu. Hariciler, İslam toplumunun Kur'an'i bir temelde yaşamasının gerekliliğine inanıyorlardı. Lakin bu durumun sağlamak için gereken kurumsal düzen şartlarını formüle etmede aciz kaldılar.

Aslında Haricilerin ortaya çıktığı sosyo-tarihi şartlar; karizmatik hareketin sürekliliğine uygun şartlardı. Lakin Haricilerin, karizmatik liderler olan Hz. Muhammed ve Şia İmamları gibi, peşinden gidecekleri yeni bir karizmatik şahsiyetten yoksundular. Bu durum, Harici tabanda bir hoşnutsuzluk hali meydana getirmiştir. Sonuç olarak bu hareketin karakteri bir tedhiş hareketine dönüşmekle yüzyüze kalmıştır. Karizmatik bir şahsiyetin eksikliğini hisseden Harici örneğinde toplum, otoritenin nihai bir hakemi olarak belirginleşir. Bu yüzden Harici otorite bir cemaat otoritesi olarak seyrine devam etmiştir.

Haricilerin siyasi, dini ve sosyal faaliyetlerinin seyrinde meşruiyet ve sürekliliğini karizmatik lider Hz. Muhammed'den veya İmamlardan almayan bu cemaatsel otorite tarzı kurumlaşmasını gerçekleştiremedi. Harici harekette karizmatik otorite, ne rutinleşen (Müslüman çoğunluk örneği), ne de daimileşen (Hz. Ali ve Şia örneği), orijinal haliyle dağınık bir karaktere bürünmüştür. Yaşanan şiddet içerikli isyan hareketleri veya devam ede gelen tipik ilahiyat tartışmaları halinde yayılan bu hareket, daimi bir otorite modunun kurumlarını oluşturmada başarılı olamamıştır (Dabaşî, 1995:211).

Cemaat yapısında Hariciler, geleneksel Arap geçmişine dair belirli izler taşıyordu. Örneğin; Haricilerin bütün liderleri şehirli olmayıp eski göçebelerden müteşekkildi. Hariciler, kendi kabilesi ile şeref duyan bedeviler misali mensup oldukları topluluktan dolayı şeref duymaktaydılar. Ayrıca bu anlamda; göçebe bir kabilenin, başka kabile mensuplarını, potansiyel olarak düşman görmeleri gibi, Harici topluluklar da kendi cemaatleri dışında kalan kimseleri ve farklı görüşlere sahip olan bireyleri (Müslüman bile olsa), düşman olarak görme eğilimi gösterdiler.

Harici hareketin lider ve mensupları, Müslüman toplumun karakterini belirleyen dini temel soruları titizlikle formüle etmeleriyle İslam'a ve Kur'an'a olan bağlılıklarını muhafaza ettiler. İslam öncesi sosyo-dini ve kültürel eğilimlere karşıt olan Hariciler, İslam toplumunu Kur'an eksenli inşa etme görüşünü önceledi. Bu görüş sahibi olan Hariciler, Muaviye ve Hz. Ali çatışmasında ortaya konulan hakemlik yöntemine de muhalefet etmeleri de bunun en bariz göstergesiydi. İslam'ın kutsal kitabına bağlılıkları ve ahlaki bir yaşamı benimsemeleri bakımından muttaki bir Müslüman portresi çizen Hariciler, Kur'an'ın sulh ve birlikteliği daimi hale getirme emirlerine rağmen hakem olayıyla birlikte Müslüman toplumda ideolojik anlamda ilk ayrışmayı meydana getiren grup olmuşlardır (Akyüzoğlu, 2015:66).

Hz. Osman'ın halifeliğinin son yıllarında sosyal hayatta meydana gelen değişimlere/iltimaslara tepki gösteren, halifenin icraatları nedeniyle hayal kırıklıkları yaşayan ve mevcut durumdan rahatsız olan Müslüman kesimden oluşan bu grup, İslamiyet'in kendilerine sağladığı sosyal eşitliğin bu süreçte akamete uğradığı kanaatindeydiler. Bu nedenle de eski Arap yönetim tarzına dönüşmeyi andıran ve edindikleri kazanımları ellerinden alacağını düşündükleri her çabaya karşı muhalefet ettiler. Bu uğurda kılıç kullanmaktan da çekinmediler. Hayalleri her grup üyesinin İslam

dinini ideal boyutta yaşayacağı bir toplum düzeni sağlamaktı. Bu toplum düzenine engel gördükleri her türlü fikirleri ve yapılanmaları dışladılar.

Harici hareket, Hz. Peygamber'in otoritesini muhtelif alanlara bölümlemeye yönelik eğilimler göstermiş olsa da giriştikleri kargaşalı mücadele serüveninde Hz. Muhammed'in otoritesini temel kurumlara dönüştüremediler. Buna en büyük sebep olarak; Haricilerin ortada bir İmam olması gereğini toplumsal bir gereklilik olarak görmemesi gösterilebilir. Zaten demokratik liderlik görüşü etrafında şekillenen otorite görüşleri çerçevesinde kendi liderlerine kapsamlı bir otorite yetkisi de vermediler. Şiiler bunu başarmıştı. Kendi İmamlarına kuşatıcı bir otorite yetkesi vermişlerdi. İmamların otoritesi ilahi bir hakka dayalı idi. Aynı zamanda İmamların yanılmazlığı prensibi de bunda etkiliydi. Hariciler, bu gibi prensiplere karşıydılar. Kendi liderlerini ahlaki ve manevi bir gözetimde tutmaktaydılar. Bu nedenle de liderlerinin işlevsel bir otorite sistemi kurmasına baştan engel olmuş bulunmaktaydılar.

Şia örneğinde dini otorite belirli şahısların karizmatik tabiatlarında daimi bir hal almaya çalışırken, karmaşık ve çelişkili Harici öğretilerin etkisiyle Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesi bu hareketin anarşik boyutları içerisinde dağılmıştır. Bu her iki süreklilik modunun yokluğunda peygamberi arizmatik güç tarihe yayılmış ve bireysel başkaldırılar haricinde ilelebet varlığını kaybetmiştir.

Sonuç itibariyle Müslüman toplumlarda mevcut olan dini otorite türlerini, değişik yönleriyle ele aldığımızda otoritelerin sahip oldukları nitelikleri şu şekilde açığa çıkmaktadır:

Allah'ın bir otorite kurumu olarak nitelediği peygamberlik otoritesi, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında bir şekilde varlığını devam ettirmiştir. Hz. Muhammed'den sonra, nebevi otoritenin yerine geçmek adına çeşitli otorite tarzları ortaya çıkmıştır. Hilafet, velayet ve İmamet otorite tarzları bu otoritelerdendir. Kur'an'ın onayladığı, dinsel yegâne otorite peygamber otoritesidir. Diğer otorite tarzları ise, peygamber karizmasının rutinizasyonu durdurmak, sürekliliğini sağlamak (daimi kılmak) ya da yaygınlaştırmak adına ve otoriteye ortak olmak isteyen kesimler tarafından sonradan oluşturulmuş otorite biçimleridir.

İKİNCİ BÖLÜM

ADIYAMAN ALEVİLİĞİNDE DEDELİK KURUMUNUN TARİHİ ve KÜLTÜREL ARKA PLANI: OCAK KÜLTÜ

Peygamber soyuna duyulan saygı ve muhabbetin neticesinde 11. yüzyıl ve akabinde devam eden süreçte peygamber torunları olan seyyid ve şerifler Anadolu'da birer velî seviyesinde yüceltilmiş olup, bu durum Anadolu'da yaşam bulan halk İslamı'nın ana unsurlarından biri haline gelmiştir (Akın, 2017:242). Sonraki dönemlerde Türkmenlerin, Müslümanlığa giriş serüveninin ayrılmaz bir parçası haline gelen seyyid ve şerif merkezli bu halk islamı formu neticesinde; 11. yy. dolaylarında Anadolu coğrafyasına Türkmen topluluklarla birlikte gelip yerleşen, dede, baba vb. isimlerle adlandırılan kimi dervişlerin; Hz. Peygamberin Ehl-i Beyt'ine dayandırdıkları bir soy bağı ile ocak tarzında bir teşkilat yapılanması sürecini başlatmışlardır (Ocak, 2009:49; Karamustafa, 2015:48).

Eskiden aşiret reisi, obabaşı veya boy beyi konumunu haiz vasıflı liderler, sonraki süreçlerde İslami tasavvuf yapılanmasının etkisinde kalarak yaşanan değişim sürecinde yerlerini dede, baba vb. kimselere bırakmışlardır. Böylelikle de mevzu bahis dede ve babalar; sosyal, dini ve siyasi açıdan heterodoks yapılanmaların önemli karizmatik liderleri haline gelmişlerdir (Akın, 2017:256).

Aşiret, oba, boy vb. kimi yapılanmalar, anılan dönemin mevcut şartlarına uyum sağlayarak günümüz ocak tasavvuruna uygun olarak, yeni heterodoks yapılanmalara dönüşmüştür. Çoğu Alevi ocaklarının, 'bir bireye veya lidere mensubiyet ve bağlılığı

işaret eden topluluk adı' şeklinde isimlendirildiği bir gerçektir. Örneğin; Hâc-ı Bektâş Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Seyyid Battâl Gâzî Ocağı, Sarı Saltuk Ocağı, Şucâu'd-din Velî Ocağı, Hüseyin Gazi Ocağı, Abdal Mûsâ Ocağı, Seyyid Ali Sultân (Kızıl Deli) Ocağı, Pîr Sultân Ocağı, Üryân Hızır Ocağı, Hâcım Sultân Ocağı, Kul Himmet Ocağı, Şeyh Şâzelî Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı, Teslim Abdal Ocağı, Hıdır Abdal Ocağı, Kalender Velî, Sarı İsmail Ocağı, Şeyh Ahmed Dede Ocağı vb. birçok ocağın, Türklerin yaşadığı coğrafyalarda önemli roller üstlenmiş olan bu gibi tarihî şahsiyetler adına kurulu olması bu hususun gerçekliğini göstermektedir (Erdoğan, 2012:35; Akın, 2017:256).

A. Adıyaman Alevilerinin Coğrafi Dağılımları Ve Demografik Yapısı

Tarih sahnesinde Alevilerin, değişik nedenlerle Müslüman coğrafyanın muhtelif bölgelerine dağıldığı bilinmektedir. Adıyaman şehri, günümüz Alevilerin yaşam sürdüğü önemli yerleşim birimlerinden biridir. Adıyaman ilimizde yaşam süren Alevilerin atalarının Anadolu coğrafyasına Orta Asya, Horasan ve Erbil dolaylarından geldikleri; sonrasında bir kısım Alevilerin, Tunceli ve Sivas dolaylarından Elazığ'a, Elazığ ilinden Malatya'ya, oradan da Adıyaman yöresine gelip yerleşmiş oldukları bilinmektedir (Rençber, 2012:214).

Adıyaman yöresinde Müslüman olan Alevi ve Sünnî grupların yanı sıra Hristiyanlık dinine mensup bireyler de yaşam sürmektedir. Adları anılan tüm bu dini gruplar, eskiden beri aynı coğrafyada birlik, beraberlik ve dayanışma ruhu ile bir arada yaşamışlardır. Geçmişten bugüne değin Adıyaman yöresinde Alevi-Sünnî çatışmalarına şahit olunmamıştır.

Çalışmamızın bu bölümünde, saha araştırma konumuz olan Alevi inanç grubuna mensup bireylerin yaşam sürdüğü alan ile ilgili coğrafi dağılımı ve demografik nüfus yapısını inceledik. Bu çalışmamızda gözlem ve mülakat tekniklerinin yanı sıra, Türkiye İstatistik Kurumunun 2016 yılında yapmış olduğu adrese dayalı nüfus sayım sonuçlarının yer aldığı kayıt sistemi (ADNKS) veri tabanından faydalandık. Bu aşamada, yörede yaşayan Alevilerin Adıyaman il nüfusuna oranı, yaklaşık bir mahiyet arz etmektedir.

Nüfus tespitine yönelik çalışmalarda sağlıklı veriler elde edebilmek için çalışma sahasına inmek gerekir. Bu nedenle bu bölümde tespit ettiğimiz verilerin, alanda daha

önceden yapılan çalışmalarla kıyaslandığında doğruya en yakın göstergeleri ihtivâ etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Araştırma sürecinde tarafımızca yapılan gezi, gözlem ve mülakatlar sonucunda Adıyaman genelinde yerleşim birimlerinin 24'ünde Sünnî ve Aleviler birlikte yaşamakta; geri kalan yerleşim birimlerinde ise Sünnî nüfus bulunmamaktadır. Adıyaman il genelinde Alevi nüfusun daha yoğun olduğu yerleşim birimleri sırasıyla; Adıyaman, Besni, Gölbaşı ve Çelikhan, Kâhta ve Tut olarak sıralayabiliriz. Buna karşın ve Sincik, Gerger ve Samsat ilçelerinde Alevi nüfusu bulunmamaktadır.

Çalışmamız Adıyaman il merkezinde yaşayan Aleviler ile sınırlı olduğu için diğer ilçelerde mevcut Alevi nüfusla ilgili bilgilere burada yer vermedik. Yörede Alevilerinin yaşadıkları yerleşim birimleri tespit edilirken, bölge dini otoriteleri sayılan dedeler ve taliplerinin fikirlerinden yararlanılmıştır.

1. Merkez İlçenin İdari, Genel ve Alevi Nüfus Bilgileri

Yüz ölçüm	: 1702 km2	Rakım	: 669 m
Belde Sayısı	: 4	Köy Sayısı	: 133
Mezra Sayısı	: 118	Mahalle Sayısı	: 49
Şehir Nüfusu	: 296.316	Toplam Nüfus	: 610.484

Yöre Alevi nüfusunun büyük bir kısmı Merkez ilçe ve buna bağlı olarak mahalle ve köylerde ikâmet etmektedir. Adıyaman merkez ilçe nüfusu TUİK 2016 verilerine göre 296.316'dır. Merkez ilçeye bağlı 133 köy bulunmaktadır. Merkez ilçe, bağlı kasaba ve köylerin toplam 56 yerleşim biriminde Aleviler ikâmet etmekte ve bu birimlerin 10 tanesinde Alevi ve Sünnîler beraber yaşamaktadır. Merkez ilçe, kasaba ve köylerinde takriben 63.000 Alevi bulunmaktadır. Alevi toplam nüfusunun merkez ilçe toplam nüfusuna oranı yaklaşık olarak % 21,3'tür.

B. Adıyaman Aleviliğinde Ocak Kültü

Türkçe'de ısınmak ve yiyecek pişirmek vb. amaçlar için ateş yakılan/yakmak için dizayn edilen mekân anlamına gelen ocak kelimesi, mecaz anlamıyla boy, sülale, soy, kök, yuva, ev, aile, dirlik-düzenlik, teşkilat ve kurum manalarında kullanılagelmiştir (Şahin, 2007:316; Rençber, 2013:161). İnsanoğlu, kendileri için çok değerli olan ateşi kontrolleri altında yakabilmek ve uzun süre sönmesini engellemek için dönemlerinin ilk

ocaklarını üretmiş (Uhri, 2003:27), zamanla ocaklar giderek yaşam merkezleri olan evlerin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Evlerde ocağın yanması, bacanın tütmesi ailenin devam ettiği anlamına gelmiş ayrıca aile ile özdeşleşen ocağın kutsallığına inanılmıştır (Şahin, 2007:316).

Eski Türklerde de ocak, ailenin devamı olarak algılanan ve saygı duyulan bir yaşam öğesidir. Atalar kültü ile ilintili olduğu düşünülen ocak kavramı, soyun devamına vesile olan aile ocağı kavramıyla ifade edilmiş olup bunu ocağın yanması olarak görmüşlerdir. Eski Türk inanç ve geleneğinde ocak yanıyorsa soy devam ediyordur. Ayrıca aile ocağı ataların kıymetli ve mukaddes bir mirâsı olarak telakki edilmiştir. Büyük ata ve ananın rûhları bu kutsiyetine inanılan aile ocağında sürekli hazır bulunur ve bu ruhlara hürmeten yanan ocağın söndürülmemesi gerektiğine inanılırdı (Yörükan, 2005:68-69).

Hâlen Anadolu'da bazı hastalıklara şifâ bulunması için hastalara ''okuyan'' kişilerin mensup olduğu ailelere de ocak denir. Alevi inanç sistemi içerisinde soya bağlı olarak devam eden ayrıca veli kültü merkeze alınarak tarihi süreç içerisinde zaman zaman güncellenen ocak kurumu/sistemi, dede ve talipleri, birbirleriyle olan ilişkileri ve bağlantıları üzerinden kapsayan inanç merkezli, geniş bir sosyo-kültürel yapılanmanın adı olarak tarif edilebilir (Akın, 2017:240).

Türklerin İslam dinini kabulünden önce ve sonrasında ocak ile ilgili muhtelif inanışlar ortaya çıkmış olup buna bağlı olarak da çeşitli pratikler/uygulamalar görülmüştür. Örneğin: Kırgızlar ve Kazaklar'da, gelin olan kızlar, ateşin etrafında üç kere tur atarak döner, akabinde ocaktaki ateşe yağ damlatır ve ateşe secde eder; Yakutlar, ocağa karşı yemin merâsiminde bulunurlar (Selçuk, 2004:271; Tanyu, 1976:287-292); Şamanlar, atalar tarafından yakıldığına inandıkları ocağın rûhuna dua ederlerdi (İnan, 1976:44).

Anadolu'nun birçok yerinde, yeni evlenmiş çiftler, yeni kurulan eve/ocağa verilen kutsiyet ve değerin bir göstergesi olarak; ocak kazma töreni icrâ ederler. Bu genç aileye dostluğun bir nişanesi olarak ocak taşı hediye edilir. Ayrıca bu yeni evlenmiş çiftlerce ocağa asla tükürülmez, iş bittikten sonra söndürmek maksadıyla bile olsa ocağa su dökülmez, hava kararıp akşam olduktan sonra kimseye ocaktan ateş verilmez, önemli durumlarda ocağa yeminler edilir (Şahin, 2007:316).

Bazı ailelerin herhangi bir hastalığa şifâ arayanlara şifâ dağıtmak adına yetkili/izinli olduğuna inanılır. Soydan geldiğine inanılan bu şifâ dağıtma ya da tedavi etme işiyle ilgilenen aileye de ocak denir. Bu soydan gelen ile bireylerine de ‘’ocaklı’’ denir ve ocaklılık babadan oğula geçer. Ocaklılar erkek ya da kadın olabilir. Özellikle kırsal bölgelerde daha çok görülen bu şifâ ocaklıklarından bazıları; baş ocağı, sarılık ocağı, nazar ocağı, sıtma ocağı vb. isimlerle adlandırılır (Kalafat, 2005:111-112).

Türk tasavvuf kültüründe ocağın önemli konumu bulunmaktadır. Mevleviler ocağı, Ateşbâzı Veli’nin makâmı olarak görür bu nedenle ocağa saygı ve hürmette bulunurlar. Ocağa niyâz ederek ayine başlarlar. Ocak temiz ise öpülür, değil ise baş eğilip, el değdirilir ve ocağa değen elin şehadet parmağı niyâz edilir yani öpülür. Ocak, bir mevlevihanenin en kıymetli ve kudsiyet atfedilen bölümü olarak telakki edilirdi (Gölpınarlı, 1963:37). Belli günlerde bu ocakta yemekler pişirilir ve gülbânklar (makamla okunan dua ve ilahiler) eşliğinde yemekler ocaktan indirilirdi (Gülcan, 1976:71-72). Bektâşîlerde, ateş yakılan ocakların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bektâşî tekkelerinde mutlaka bir ocak bulunurdu. Ocak yoksa hemen ocak kurulurdu. Bu ocaklar genelde meydanın kıble tarafına konulurdu. Ateş kutsal kabul edilir, Bektâşî ve Kızılbaş gruplar ocağı takdis ederlerdi (Ocak, 2000:228).

Anadolu halk inanç formlarında büyük yeri olan ve eskiden beri ‘’sülale ve soy’’ anlamlarında kullanılan bir kavram olan ocak (İnan, 1987:638) kavramıyla ifade edilmek istenen; Alevilerin dini tören ve hizmetlerini karşılayan dini otorite mekanizmasının başı sayılan dedelerin mensup olduğu ailelerdir (Şahin, 2007:316). Bu her ailenin mutlaka dâhil olduğu bir ocak bulunmaktadır. Dedelik soy güden bir yapı özelliği taşıdığından, bir dede öldüğünde onun yerine oğlu geçmekte olup; Alevilik geleneğinde bu olgu ocak şeklinde isimlendirilmiştir (Yıldız, 2004:323; Tanyu, 1976:292). Mânevî güç ve büyük kutsallık atfedilen bu ocakların temsil ettiği değerlere Aleviler camiada büyük oranda saygı duyulur (Yaman, 1998:91-100).

Aleviliğin sosyal hayatta devamında ve günümüzdeki formunun şekillenmesinde dedelerin önemli katkıları ve etkileri bulunmaktadır. Ocakzade yani belli bir ocağa sahip olmak ve bu ocaklardan gelmek; Alevi inancında önemli bir yer tutar. Bu kavramın hâiz olduğu misyon, dedelerin seyyidlik makâmına sahip olduğu ve bu makâmı temsil ettiği yönündeki inanç Alevi halkta yerleşik ve büyük oranda kabul görmektedir (K.D.1). Bu bağlamda ocakların kutsal bir dayanağı olduğuna ve her dedenin bir ocağının

bulunduğuna inanılır. Ocak sahibi Alevi aileler, soylarını Ehl-i Beyt'e dolayısıyla Hz. Muhammed (sav)'a ulaştırırlar (Şahin, 2007:316).

Ahmet Yaşar Ocak'a göre; Zamanla kurumsal bir hüviyete kavuşan ocaklar sayesinde dini önder ve kabile reisleri olan Türkmen babaları, Hz Ali soyundan geldiğine inanılan dedelere dönüşmüşlerdir. Soyları da kutsallık atfedilen ocak adıyla anılan dede soylarını ortaya çıkarmış, bu soydan gelenlere ocakzade denilmiş, Dedelik vazifesinin ocakzadeler tarafından icrâ edilmesi gelenek hâlini almıştır. Ayrıca Alevi zümreler de her biri bir tarikât sayılabilecek olan bu ocaklara bağlanmıştır (Ocak, 1999:49).

Ocak sisteminin ilk ne zaman ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler, Hz. Ali'nin soyundan gelen ailelerce ocakların oluşturulduğu, Anadolu'ya gelen Türkmen babaları tarafından kurulduğu, Hâc-ı Bektâş-ı Veli döneminde ortaya çıktığı, ondan daha önce de var olduğu, Şâh İsmâil zamanında görüldüğü şeklinde özetlemek mümkündür (Şahin, 2007:316).

Ocak sisteminin, tarihi akış içerisinde; Aleviliğin kendine has sistematik yapısının muhafazasında ve devamında büyük katkı ve etkisi bulunduğu bir gerçektir. Bu yapılanma içerisinde Dedelik ve Ocak kurumları büyük önem arz eder. Bu yapılar, Aleviliğin günümüze kadar nesilden nesile ulaşmasını sağlamış ve inancın tasavvufî yapılanmasında önemli katkıları olmuştur (Yıldız, 2004:224-231).

Ocak sistemi ve talipler nazarında Alevi dini otoritesinin karizmatik kutsal önderlik makâmı kabul edilen Dedelik kurumunun; Eski Türk inanç sistemi ve geleneklerinde mevcut bulunan kam ve şaman geleneğinin yanı sıra Türklerin İslam diniyle tanışmalarından sonra hilafet ve İmamet anlayışına bağlı olarak şekillendiği bir gerçektir. Hz. Peygamberin ailesini (Ehl-i Beyt'ini) dini lider/önder (imam) olarak gören, (on iki İmam ve sonrasında soydan geldiğine inanılan dedeleri dini otorite/lider kabul eden Alevi gruplar için; bu otoriteyi hâiz olmak için ocakzâde olmak elzem bir husus olarak büyük kabul görmektedir (Rençber, 2013:162).

1. Anadolu'da Bilinen Yaygın Alevi Ocakları

Üryan Hızır, Ağu İçen (Karadonlu Can Baba), Seyyid Derviş Cemal, Şâh Mem-i Heciyan, Derviş Gevr, Kureyşan, Hubyar Sultân, Baba Mansûr, Battal Gazi, Hıdır Abdal, Şücaüddin Baba, Hacım Sultân, Kızıldeli (Seyyid Ali Sultân), Garip Mûsâ,

Otman Baba, Sarı Saltuk, Ebu'l Vefa, Akyazılı Sultân, Sarı İsmâil, Demir Baba, Abdal Mûsâ, Kara Pîrbad, Dede Garkın, Kalender Veli, Boz Geyikli, Kaygusuz Sultân, Derviş Cemal, Kul Himmet, Pîr Sultân, Şadıllı, Koca Haydar şeklinde sıralamak mümkündür (Çelik-Kırkteke, 2017:127).

2. Adıyaman Yöresinde Mevcut Alevi Ocakları

Adıyaman yöresinde de taliplerce kabul gören, dede ve ocaklar bulunmaktadır. Bu ocak ve temsilcileri olan dedelerin, Ehl-i Beyt soyundan geldiklerine inanılır. Bu ocaklara şifa bulmak arzusuyla ziyaretler yapılır. Ocak temsilcileri olan dedelerden şifâ bulmak niyetiyle dua istenilir.

Adıyaman Alevilerinin müntesip olduğu altı adet ocak bulunmaktadır. Bunlar; Üryan Hızır, Kureyşan, Ağu İçen, Seyyid Derviş Cemal, Şâh Mem-i Heciyan ve Derviş Gevr adlı ocaklardır. Aleviliğin kısmen canlı yaşandığı Adıyaman ilimizde mevcut Alevi ocaklarına aşağıda kısaca yer verilmiştir.

2.1. Üryan Hızır Ocağı

Ocağın kurucusu; Hubyar Sultân Ocağının mürşidi Üryan (Hıdır) Hızır'dır. Kendisi, Kerbelâ'da şehid edilen Sultânu'ş-Şühedâ (şehitlerin sultânı/şâhı) İmam Hüseyin'in torunu olup, On İki İmamdan beşincisi sayılan İmam Muhammed Bâkır'ın neslinden gelmektedir. Üryan; temiz, pür-u pâk ve çıplak anlamlarında kullanılır. Üryan Hızır, yol ermişi, insan-ı kâmil ve Hâk yoldâşı olarak bilinir (K.D.1).

Üryan Hızır Türbesi, Tunceli şehrinin Pertek ilçesinin Zeve köyündedir. Bu türbe bölgenin önemli ziyaret mekânlarından biridir. Yıl içerisinde bölgeden ve Türkiye'nin değişik yerlerinden birçok ziyaretçi bu türbeyi ziyarete gelir, kurban keser ve dua/niyâz ederler.[9]

---

[9] http://www.uryanhizir.com/?pnum=36&pt=%C3%9CRYAN+HIZIR+VE+OCAK+HAKKINDA 21.02.2018



Fotoğraf 1: Üryan Hızır Türbesi[10]

Üryan Hızır'ın soyundan gelen çocukları daha sonraları, zamanın siyasal, ekonomik, sosyal ve coğrafik koşulları nedeniyle Adıyaman, Malatya, Maraş, Erzurum, Erzincan, Sivas gibi farklı yerleşim merkezlerine dağılmış ve buralarda yaşam sürmeye başlamışlardır. Gittikleri bölgelere yerleşen talip ve pîrler Alevi yolunu ve erkânını yürütmüş ve bu yola hizmet etmeye devam etmişlerdir (K.D.1).

Alevi ocaklar arasında Üryan Hızır Ocağı ''Pîr Ocağı'' olarak kabul edilmektedir. Bu ocağa bağlı taliplere geçmişten günümüze değin ''Baba Kasım, Seyyid Büyük Yusuf, Seyyid Küçük Yusuf, Seyyid Hüseyin Ağa, Seyyid Miro, Seyyid Memo, Seyyid Hüseyin ve Seyyid Hamo'' dedelik yapmışlardır (Rençber, 2013:166).

Üryan Hızır Ocağı'nın pîrlik makâmında şu anda Adıyaman merkezde ikâmet eden inşaat mühendisi Ali Büyükşahin dede bulunmaktadır (K.K.7). Bu ocağın pîrliğini yapan dede Ali Büyükşahin yörede büyük itibar gören ve sevilen bir dededir (K.K.8). *Üryan Hızır Ocağı ve bu ocağın dedesi; çocuk sahibi olamayan veya erkek çocuk*

---

[10] https://www.jestpic.com/p/BnW8VHaB_Mc/   23.12.2018

isteyen ocak müntesipleri tarafından ayrıca sara ve akıl hastalıklarına şifâ bulma arayışında olanlarca ziyaret edilir (K.D.1; K.K.2).



Fotoğraf 2: Alevi Camiasının Dini Otoritelerinden Üryan Hızır Ocağı Pîr'i Ali Büyükşahin Dede ile Bir Kare. 08.07.2015.

Üryan Hızır Ocağı Pîr'i Ali Büyükşahin, *''dernek ve vakıfların kurulması, dedelerin otorite yetkisini ne ölçüde etkilemiştir?''* şeklinde kendisine yönelttiğimiz soruya aşağıdaki şekilde cevap vermiştir:

> *''Aleviler,1980'lardan sonra gerek devletin ilgisizliği gerek yapılan baskılar sonucu varlıklarını ve inançlarını sürdürmek için bir araya gelerek örgütlenmeye başladılar. Özellikle Avrupa'da yaşayan Aleviler bu konuda daha çok çaba gösterdiler. Türkiye de ''köy dernekleri'' veya ''köyleri geliştirme, kalkındırma, kültürünü yaşatma dernekleri'' kurulmaya başladı. Dernekler kurulunca dayanışma, birlik beraberlik sağlama daha kolaylaştı. Yardımlaşma ve yoksul öğrencileri yetiştirme, insanları bir araya getirip aydınlatma gibi işlevler hız kazandı. Daha sonra Alevi büyüklerinin kutsal görülen erenlerin adına dernekler ve vakıflar kuruldu. Dernekler ve vakıflar, bazı konularda sivil toplum kuruluşları niteliğini taşımakla birlikte dinsel (inanç) konularda da dedelik kurumu ile iletişim kurmak gereğini duyarak çalışmalarını sürdürmektedirler. Dede dernek ve vakıfların kurulması sonucu otoritesini yitirmedi. Çünkü kurulan dernek ve vakıflar yapmış oldukları cem evlerinde inanç önderi olarak dedelik kurumunun sahiplenmesini ve görevini yerine getirmesini sağlamaya çalışmaktadır. Dede, dernek ve vakıf yöneticileriyle daima bir bütünlük içinde olmaya çalışmaktadır. Bir araya gelmenin dayanışma, birlik ve beraberlik sağlamanın önemini ön planda tutmanın gereği toplumca kabul görmektedir. Bu bağlamda dede ile Alevi*

dernek ve vakıfları arasında olumlu bir iletişimin kurulmasında yarar vardır.'' (K.D.1).

2.2. Kureyşan Ocağı

Kureyşan Ocağı, Müntesiplerince Anadolu'da varlığını sürdüren mevcut ocaklar içerisinde en eski ve en köklü olan ocak olarak bilinir (K.K.10). Kureyşan isminin, bu ocağa ismini veren Hacı Kureyş'ten geldiği söylenir (K.K.11). Seyyid Mahmûd El-Kebir (Büyük Seyyid Hacı Kureyş), kendi ismiyle meşhur olan Kureyşan Ocağı'nın atasıdır (Gök, 2013:424). Seyyid Hacı Kureyş, İmam Mûsâ Kâzım soyundan geldiği ifade edilmektedir.[11] Bu ocağın merkezi Adıyaman şehrimizdir. Hacı Kureyş'in, Moğol istilasından akabinde Horasan'dan Tunceli'ye geldiği, daha sonraları da Adıyaman'a göç ettiği anlatılır (Rençber, 2013:165).

Bu Ocağa müntesip olan dede soylular, Anadolu'nun birçok yerine dağılmış bulunmaktadır. Anadolu Selçuklu hükümdârı Sultân Alâeddin Keykubat zamanında Seyyid Hacı Kureyş'e ''Seyyidlik'' şeceresi verildiği söylenmektedir. Önceleri dergâhını Elazığ'da kuran Seyyid Hacı Kureyş, sonraları Tunceli'nin Nazımiye ilçesine göç eder ve dergâhını burada faâliyete koyar. Seyyid Hacı Kureyş, Düzgün Baba olarak bilinen Şâh Haydar'ın babasıdır. Her sene birçok Alevi, Tunceli'deki Düzgün Baba'nın ocağını/evini ziyaret edip, adaklarını sunarlar (Gök, 2013:424).



Fotoğraf 3: Kureyşan Ocağı Şeceresi 14.07.2018.

[11] https://kureysan-talibi.tr.gg/KUREY%26%23350%3BAN-OCA%26%23286%3BI.htm# 27.02.2018

Pîr ocağı olarak bilinen Kureyşan Ocağı, *bu ocak taliplerince genellikle akıl/rûh hastalıklarına (Psikolojik sorunlara) devâ bulma maksadıyla ziyaret edilmektedir* (Rençber, 2013:165). Mekke ve Medine'den Horasan'a ordan da yurdumuzun muhtelif yörelerine yerleştikleri ifade edilen Kureyşan Ocağı'nın Erzincan, Tunceli, Elâzığ, Malatya ve Adıyaman'da talipleri bulunmaktadır (K.K.5).

Mülakat esnasında tanıştığımız ve bizde genel geçer yöre Alevi profilinden farklı izlenimler bırakan (örneğin 5 vakit namaz kılan, yeri geldiğinde birlikte namaz kıldığımızda müezzinlik yapan) Kureyşan Ocağına bağlı kaynak kişinin aktardıkları şöyledir:

> *''Biz Kureyşiyiz. Babam bizim Mekke ve Medine'den geldiğimizi söylerdi. Yani atalarımız oralardan gelmiştir. Oralardan bu zamana gelinceye kadar geçen süre zarfında çok şey değişmiş. Aleviyiz ama Alevilik yolu değişmiş bu sürede. Millet cahil kalmış. Her ne olmuşsa Kur'an'dan uzak kalmış. Ben namazımı kılıyorum. Kureyş soyundanım. Kureyşiler, İslam dininden önce de Mekke'de varmış. Ama İslam dini gelince hepimiz Müslüman olmuşuz. Hz. Ali ile beraber Alevi olmuşuz. Yani Ali efendimizi sevenlerdeniz. O Ehl-i Beyt'tendir zaten. Bazıları Alevilik bir dindir diyorlar. Kesinlikle katılmıyorum. Olsa olsa bir mezhep olabilir. Bana göre günümüzde Alevilik saptırılmıştır. Böylece dinden çıkmış olunuyor. Bu şekilde biz hiçbir dedeye bağlı olmuyoruz. (K.K.18).''*

Kaynak kişinin aktardıkları, kendisini Alevi olarak tanımlamasına ve belli bir ocaktan gelmesine rağmen; Alevilik ve ocak sisteminde yaşanan bilgi eksikliği veya karışıklıktan ötürü kendisinin bu sisteme güven ve ihtiyaç duymadığı anlamına gelmektedir. Aleviliği bir din olarak tarif edenlerden bahsederken buna karşı etkin itirazı cümlelerinden ve mülakat esnasındaki halet-i ruhiyesinden anlaşılmaktadır.

Adıyaman'da Kureyşan ocağının hizmetlerini geçmiş yıllarda Garip Bozkurt Dede (ö. 1967) ve Kamber Dedeoğlu Dede (ö. 1993) yapmıştır. Günümüzde ise Kamber dedenin evlâdı Ağa Hüseyin, Ali, Naci ve Kureyş Dedeoğlu hayattadırlar. Bunlardan sadece Naci Dede tarafından Dedelik hizmetleri merkez ilçeye bağlı Kındırali köyünde, babası Kamber Dedenin dedelik görevini ifâ ettiği evde (baba ocağında) yürütülmektedir (K.K.5).

Naci Dedenin emanetinde, Hz. Hüseyin'e ait olduğuna inanılan bir çizme bulunmaktadır. *Bu çizme ile Naci Dede, kendisine gelen hastaların ağrıyan yerlerine çizmeyi sürmek yöntemiyle bir tür şifacılık yapmaktadır. Kendisi, ağrı-sızısı olan birçok kişinin bu yöntemle şifa bulduğunu ifade etmektedir* (K.D.7).



Fotoğraf 4: Naci Dedenin Emanetinde Bulunan, Hz. Hüseyin'e Ait Kutsal ve Şifâlı Olduğuna İnanılan Çizme 14.07.2018.

Aynı zamanda Naci dedenin emanetinde kutsal olduğuna inandıkları bir adet büyük tarak bulunmaktadır. *Naci dede, insanların bu tarak sayesinde bel ve sırt ağrılarına şifa bulduğunu söylemektedir* (K.D.7).



Fotoğraf 5: Naci Dedenin Emanetinde Bulunan, Kutsal ve Şifâlı Olduğuna İnanılan Büyük Tarak 14.07.2018.

Mülakat esnasında tanıştığımız kamu görevlisi ve aynı zamanda Sosyoloji bölümü okumakta olan, Kureyşan ocağına bağlı Alevi bir talip, müntesibi olduğu ocak hakkında şunları kaydetti:

‘’Kureyşan Ocağı, büyük bir ocaktır. Yurt içi ve yurt dışında bağlıları bulunmaktadır. Ocağın merkezi Adıyaman’a bağlı Kındırali köyündedir. Eski yıllarda ocağın ‘dede’lik hizmet ve görevlerini Kamber dede yapıyordu. Kamber dede, nazarlı biriydi. Heybetliydi. Bakan bir daha dönüp bakardı. Sevilen biriydi. Talibi çoktu. Kamber dede, kimseden ‘’çıralık’’[12] *talep etmezdi. Kendisine ziyârete gelenler tarafından sürüsüne katması için getirilen kurbanları asla sürüsüne katmazdı. Hemen oracıkta keser bir kısmını ziyarete gelenlere ikrâm eder, geri kalan kısmını da fakir fukarâ ahâliye dağıtırdı.1993 senesinde hakka yürüdü. Kendisinden sonra oğlu Naci dede ocak hizmetlerini yürütmeye başladı. Naci dede de taliplerden çıralık talep etmez. Ama belli dönemlerde talipleri kendisini davet eder ve ona çıralık verirler. Belli zamanlarda yurt dışından bile Naci dedeye talipler ziyarete gelirler. Kendisi babasının köy evinde yani Kındırali köyündeki baba ocağında oturmakta ve taliplere hizmet etmektedir. Yine, Maraş’ta ikâmet edip de Adıyaman’daki talipleri ziyaret eden ‘’Bozo Dede’’ diye bilinen bir Alevi dedesi var. O da Kureyşan Ocağını temsil ediyor. Belli zamanlarda özellikle ‘’hasat zamanlarında ve sonbahar başlarında’’ buradaki taliplerini ziyaret eder ve ‘’çıralık’’ alır. Çıralık olarak ise kendisine kışlık ihtiyaçlarını karşılamak üzere eskiden beri gıda maddesi, küçükbaş hayvan kimi zamanda para verilmektedir.’’(K.K.5).*



Fotoğraf 6: Kureyşan Ocağı Dedelerinden Kındırali Köyünde İkamet Eden Naci Dedeoğlu ile Bir Kare 14.07.2018.

[12] Çıralık nedir diye sordumuzda kendisinden: ‘’Hayır parası’’ cevabını aldık (K.K.5).

Adıyaman merkezde ise Garip dedenin torunu, Garip Bozkurt Dede, taliplere dedelik hizmeti vermektedirler (K.K.11). Anne tarafından Garip Dede'nin akrabası sayılan Mehmet Ali Tutal'da kendisini dede olarak tanıtmakta lâkin taliplerinin bulunmadığı söylenmektedir (K.K.5).

Garip Dede, Adıyaman kentinde bulunan cemevlerinde cem ritüellerini sevk ve idare etmektedir. Kendisi aynı zamanda cem ritüeli esnasında, düvaz, deyişleri saz eşliğinde kendisi okumaktadır. Bir nevi zakirin görevini de kendisi yapmaktadır.



Fotoğraf 7: Kureyşan Ocağı Dedelerinden Adıyaman Merkezde İkamet Eden Garip Bozkurt ile Bir Kare. 13.07.2018.



Fotoğraf 8 : Kureyşan Ocağı Dedelerinden Adıyaman Merkezde İkamet Eden Mehmet Ali Tutal ile Bir Kare 12.07.2018.

2.3. Ağu İçen (Ağuçan) Ocağı

Ocağın adı, ağu (zehir) zehir içip ölmeme[13] kerametiyle izâh edilmektedir (Kocadağ, 2001:287). Ocak kurucusu olan, Seyyid Temiz, ocak sözlü geleneğine göre, Ahmed Yesevî yolunun eri Seyyid Can adındaki kardeşiyle beraber Anadolu coğrafyasının İslamlaşmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir (Yıldız, 2011:235). Lokman Perende'nin torunu olan Seyyid Temiz, takriben XIV. yüzyılda Anadolu'ya yerleşmiştir (Saltık, 2009:146). Seyyid Temiz'in; Köse Seyyid, Koca Seyyid, Mir Seyyid ve Seyyid Mençek adlı çocukları, Anadolu'nun muhtelif bölgelerine dağılarak ocağın misyonunu devam ettirmişlerdir (Aksüt, 2009:168; Yaman, 2006:96; Birdoğan, 1995:264-265).

Ağu İçen Ocağı, İmam Zeyn'ül-Âbidîn ocağı şeklinde bilinir. Bunun nedeni ise; Ocak dedelerinin, yollarının İmam Zeyn'ül-Âbidîn'e dayandığını iddia etmesidir (Yaman, 2004: 244; Aksüt, 2009). Karadonlu[14] Can Baba olarak da bilinen Ağu İçen Ocağı'nın dedeleri, çoğunlukla Tunceli, Erzincan, Manisa, Sivas, Elazığ, Malatya ve Adıyaman'da yaşamaktadırlar (Yıldız, 2011:235; Yaman, 2006:94-95; Rençber, 2013:165; Kocadağ, 2001:287). Rivâyete göre Karadonlu Can Baba, Şamanist Moğollar arasında İslam inancını yaymakla görevli bir 'Anadolu Ereni' olup; Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sivas-Divriği yöresine yolladığı bir hâlifesi ve bir İslam velisidir.[15] Ağu İçen Ocağı'na müntesip olup da hâlen Alevi geleneğini saf ve orijinal hâliyle bilen, otantik dedelerin varlığı bilinmektedir (Yıldız, 2011:235; Yaman, 2001:867).

---

[13] ''Söylenceye göre, Seyyid Lokman Perende'nin torunları Seyyit Temiz ve kardeşi Seyyit Can, Harput (Elazığ)'a gelirler. Harput beyleri onları sınamak için kendilerine bir fincan ağu (zehir) sunarlar. Seyyit Temiz, ağuyu içip, bir damlasını harcamadan parmağından gerisin geri fincana akıtır. Küçük kardeşi Seyyit Can da, ağuyu içip topuğundan gerisin geri fincana akıtır. Ondan sonra bu kardeşler ve soylarına "Ağu İçenler" ya da "Ağuçanlar" denilmiş.'' Bkz. Tunceli'de Alevi Ocakları, Veli SALTIK, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 2009/52 s. 146.

[14] Karadonlu olarak anılmasının sebebi olarak giydiği kara elbiseler ve kara serpuş gösterilebilir: ''Post'un (Türbedar Postu) sahibi olan Karadonlu Cân Baba, …Bir gün, Hünkar'ı biri görmeye gelmişti. **Kara bir elbise giymiş, başına kara bir külah takmıştı**. Üzerine de kırmızı sarık sarmıştı. Gelip, Hünkâr'ın elini öptü. "Yoksulum ey gerçek er, bana himmet et" dedi.

Hünkar: **"Adın ne senin?"** dedi.
Gelen Er: **"Cân Baba"** dedi.

Hünkar, Cân Baba'nın yüzünü, gözünü okşayıp, sırtını sıvazladı. Cân Baba'nın gözleri açılıp erlik mertebesine ulaştı...''
https://www.uludivan.de/Karadonlu-Can-BabaOca%26%23287%3B%26%23305%3B.htm 03.03.2018

[15] http://turbelerimiz.blogspot.com.tr/2016/02/karadonlu-can-baba-turbesi.html 04.03.2018

Genellikle Doğu Anadolu coğrafyasında yaygın bir ocak olan Ağu İçen Ocağı, tarihi süreç içerisinde ocağa bağlı bir kısım talipleri, Adıyaman ili sınırları içerisine gelip yerleşmişlerdir. Yapılan araştırmalar sonucu Ocak merkezi olarak üç yerleşim birimi ön plana çıkmaktadır:

Bunlardan birincisi; Elazığ iline bağlı Palu ilçesindeki Sün Köy'dür (Keskin, 2004:89). Bu köyde ocak kurucusu olan Seyyid Temiz ile oğlu Koca Seyyid'in türbeleri bulunmaktadır.[16] İkincisi; ocak kurucusu Seyyid Temiz'in kardeşi Seyyid Mençek'in türbesinin ve aynı soydan gelen dede soylu ailelerin bulunduğu Tunceli ilinin Hozat ilçesindeki Söğütlütepe (Karabakır) köyüdür. Üçüncü ve son olarak ise; Malatya ilinin Arguvan ilçesine bağlı Kuyudere (Mineyik) köyüdür (Birdoğan 1992:149).

Ocak, İmam Zeyn'ül-Âbidin Ocağı olarak bilinir. Bunun nedeni ise ocak dedelerinin, yollarının İmam Zeyn'ül-Âbidin'e dayandığını iddia etmesindendir (Yaman, 2004: 244; Aksüt, 2009: 167-170; Saltık, 2009: 146-147; Yıldız, 2011:235). Adıyaman ilinde Ağu İçen Ocağı'nın Dedelik vazifelerini, Adıyaman merkez ilçede ikâmet eden Hayri Doğan dede ile Çelikhan ilçesine bağlı Pınarbaşı Beldesi'nde ikâmet eden Kemal Güzel Dede yürütmektedirler.

Çelikhan ilçesinin Bulam köyünde Ağuiçen Ocağı'na bağlı Güzel Dede adında bir türbe bulunmaktadır. Talipleri tarafından bir eren olarak kabul edilen Güzel Dede'nin türbesinin ziyaretçilerine yılın her döneminde rastlamak mümkündür. Talipler bu türbe ziyaretinin, her derde deva olduğunu kabul etmektedirler (K.K.42).

Hayri Doğan Dede, lise mezunu olup kamudan emekli olmuştur. Halk tarafından çok sevilen hizmet ehli bir mürşiddir. Kendisinin ve misafirlerinin hizmetlerini kendisi görür. Yemeğini, çayını ve temizliğini kendisi yapar. Aldığı emekli maaşını fakir fukarâya dağıtır. Misafirliğine veya ziyaretine gelenlerden asla hediye kabul etmez.

---

[16] Fevzi Rençber'e göre ''Ocağın merkezi Hozat'ın Bargini Köyü'ndedir.'' (Rençber, 2013:165).
Kimi ocak mensuplarınca da Karadonlu Cân Baba'nın türbesi, Divriği Karageban bucağının Ömerli mezrasındadır. Kimilerine göre de Çorum'a bağlı, eski adı Karaören olan şimdiki Oğuzlar ilçesindedir. Kutlu Özen (Karadonlu Cân Baba Yatırı) yazısında: "Karadonlu Cân Baba'nın Oğuzlar'da restore edilen türbesinde, yan yana iki mezar vardır. Bunlardan birisi Karadonlu Cân Baba'ya ait olup, baş kısmındaki taşın üzeri siyah sarıklıdır. Diğer mezarın ise karısına ait olduğu söylenmektedir. Türbeyi ziyaret için Çorum civarında çok sayıda Alevi gelmektedir. Oğuzlar da her yıl baharın başlangıcı ile birlikte geleneksel "Aş Pişirme" törenleri burada yapılır" diyor.
https://www.uludivan.de/Karadonlu-Can-Baba-Oca%26%23287%3B%26%23305%3B.html 03.03.2018

Kendisi hâlen bekârdır. Niçin evlenmediniz diye kendisine soru yönelttiğimizde bize verdiği cevap manidâr idi:

''Ben kendi nefsimin (şahsımın) hesabını Allah'a veremezken başka bir cânın (hakkını verememek endişesiyle) hesabını verememekten korktuğum için evlenmedim.''(K.D.3).



Fotoğraf 9: Ağucanlar Ocağı Mürşidi Hayri Doğan Dede ile Bir Kare. 05.06.2015.

Hayri Doğan Dede'ye; ''dedelik, babadan oğla geçen bir saltanat mıdır?'' diye soru yöneltiğimizde:

''(Dedeliğin) Babadan oğula geçtiği doğru. Çünkü dede, dede soylu olmak zorundadır. Saltanat kelimesi hoş değil.''(K.D.3) cevabını vermiştir.

Sohbet esnasında söz Hz. Muhammed'e geldiğinde Hayri Dede, Hz. Peygamber'e duyduğu muhabbeti;

''Biz, Muhammed Mustafâ'nın sevgisini gönlümüze paslı çiviyle kazıdık''(K.D.3) şeklinde ifade etmiştir.

Dede-talip ilişkilerinde, şehir yaşamıyla beraber bir kopukluk meydana gelip gelmediği sorusuna Hayri Dede:

''Köy yaşamının şartlarıyla şehir yaşamının koşulları farklı tabi. Mutlaka bir kopukluk meydana gelmiştir. Evimizde taliplerimize hizmet vermekteyiz. Kapımız

herkese açıktır. Ne kadar ziyaretçilerimiz azalmış görünse de dede-talip ilişkisi devam etmektedir'' cevabını vermiştir.

Karadonlu Can Baba İçin Yazılmış Bazı Deyişler[17]

Karadonlu Can Baba'nın nûruna
Akıl ermez Evliyâ'nın sırrına
Muhammed dedenin bendelerine
Şu serimi kurban vermek muradım.

Gel ey cân diyerek düştüm yollara
Yurdumun öncüsü Er Karadonlu.
Erzincan önünde ''Destûr!'' diyerek,
Moğol'u bend eden Pîr Karadonlu.

Yurdumun bağrına kazmayı vuran,
Tatar beyleri ile hep dostluk kuran,
Karadonlu yurdu bu Karaören,
Gönüllerde gözde fer Karadonlu.

Çorum'lu Sefil Ahmet.

Sivas Divrik, Ömerli'de görünen,
Karadona, ak gönüle bürünen,
Bektaş Veli, Kızıl Deli Pîrinen,
Urum'a uzanan er Karadonlu.

Bir hazine, sevgi dolu, sır dolu.
Elbette yücelir yurt Anadolu.
İsmâil tanıdın hem sağı-solu.
Gönüller Sultânı yar Karadonlu.

İsmâil Pamuk

[17] https://www.uludivan.de/Karadonlu-Can-Baba-Oca%26%23287%3B%26%23305%3B.htm 03.03.2018



Fotoğraf 10: Karadonlu Can Baba Yatırı
(Karageban Nahiyesininin Ömerli Mezrası/Divriği)[18]

2.4. Seyyid Derviş Cemal Ocağı

Alevilik inancında, kadim ocaklardan birisidir. Ocağın kurucusu, 12 İmamların soyundan geldiğine inanılan Seyyid Cemal Sultândır. Asıl adı Seyyid Cemâleddin olan Seyyid Derviş Cemal, Hâc-ı Bektâş-ı Velî Dergâhı'nda yetişen dervişlerdendir (Saltık, 2009: 156). Hâc-ı Bektâş-ı Veli'nin ilk hâlifesi olarak bilinir. Rivâyete göre; Hz. Ali'nin kızı Zeynep Ana'nın oğlu Muhammed el-Şembeki'nin onuncu göbekten olan torunudur.[19] Seyyid Derviş Cemal, yaklaşık olarak 1230 yılında doğdu. Hâc-ı Bektâş-ı Velî'nin ölümünden (1271) sonra, Kütahya'ya bağlı Altıntaş'a yerleşir (Saltık, 2009:159). Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, kendisine diğer erenlerinden daha fazla muhabbet gösterdiği söylenir (Duran, 2007:558-562).

[18] http://turbelerimiz.blogspot.com/2016/02/karadonlu-can-baba-turbesi.html 03.03.2018
[19] http://www.asikremzani.net/makale/Ocaklar_Dervis_Cemal_Ocagi.html 04.03.2018

Seyyid Derviş Cemal Ocağı, Hâc-ı Bektâş-ı Veli dergâhına bağlı bir ocaktır. Hünkâr Hâc-ı Bektâş-ı Veli bu ocağın, Serçeşmesi (Baş Pîr), pîri ve mürşididir. Ocak bağlılarının anlatımına göre; bir gün Hünkâr (Hâc-ı Bektâş-ı Veli), Seyyid Cemal Sultân'ı ağlarken gördü. Kendisine:

''-Neden ağlıyorsun ya Nûr-u Cemâlim'' diye sorar.

Seyyid Derviş Cemâl, başından ağlamasına sebep olayı Hünkâr'a anlatır. Hünkâr'da kendisinin sırtını sıvazlar ve şöyle buyurur:

''-Sen, benim nûr-u cemâlimsin, cemâlimsin, cemâlimsin.''

Bu konuşmadan sonra ismi Seyyid Nûr-u Cemâl olarak anılır oldu. Seyyid Nûr-u Cemâl (Cemâl'üd-dîn) Sultân, Sulucakanahöyük'e gelir ve bir müddet Hünkâr Dergâhı'nda I. hâlife sıfatıyla hizmet görür.[20]

Horasan'dan Anadolu'ya geldiği söylenen bu ocağın, İç Anadolu, Ege, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da talibi bulunmaktadır. Derviş Cemal Ocağı'na bağlı talipler daha çok; Tunceli, Eskişehir, Kütahya, Erzincan, Erzurum ve Adıyaman'da bulunmaktadırlar. Adıyaman, Gölbaşı ve Besni ilçelerinde, Seyyid Derviş Cemal Ocağı'nın hizmetleri, Mustafa Ballı ve Ahmet Cemal Pektaş tarafından görülmüştür.

Yörede, günümüz ocak hizmetlerini ise Gölbaşı ve Besni yöresinde sevilen Alevi dedelerden; Cuma Pektaş ve Niyazi Arslan dede tarafından görülmektedir. Yöre Alevi ocak talipleri genellikle Türkmendirler. Ocağ'a bağlı talipler genellikle; Şambayat, Kesmetepe, Tetirli, Gümüşlü, Köseceli, Göğündürme, Akkuyu, Beşkoz, Alıçlı, Yoldüzü, Karalar, Konuklu, Doğankaya, İnceler, Sarıçiçek, Kargalı, Zurnacı ve Burunçayır köylerinde bulunmaktadırlar (Rençber, 2013:166).

Duvâzdey-i Derviş Cemal[21]

Şâh-a giderim erenler
Hâc-ı Bektâş-ı Veli'dendir
Derveş Cemâli görenler
Hâc-ı Bektâş-ı Veli'dendir

Derveş Cemâl'i boyladı
Muhammed Hâkk'tır söyledi

[20] http://www.asikremzani.net/makale/Ocaklar_Dervis_Cemal_Ocagi.html 04.03.2018
[21] http://alevierenler.blogcu.com/seyyid-dervis-cemal-ocagi/2887940 04.03.2018

Hatice-i Kibriyadan sual eyledi
Hâc-ı Bektâş-ı Veli'dendir

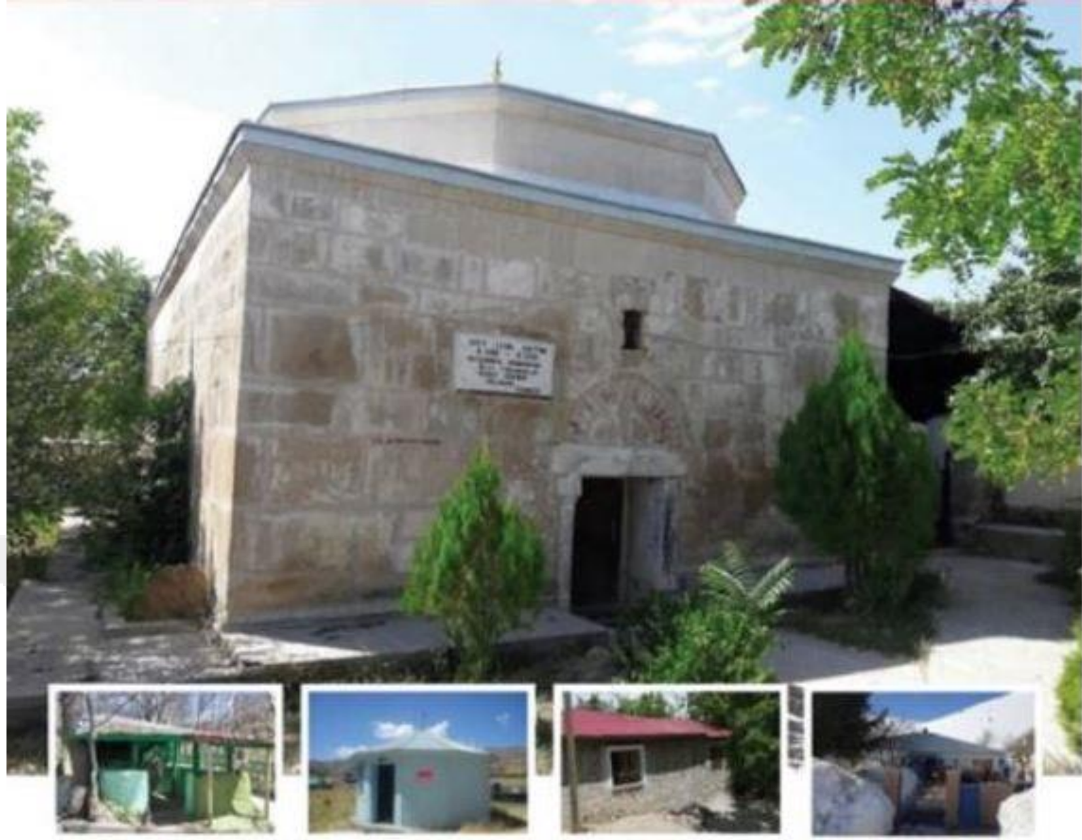
Pîrim Sarı İsmâil gele
Derveş Cemâl'dan gülbeng ala
Hasan Hüseyin'de bile
Hâc-ı Bektâş-ı Veli'dendir

İmam Zeynel ile Bakır
Kerametlidir Derveş Cemâl
Câfere eyledi namer
Hâc-ı Bektâş-ı Veli'dendir

Musâ-i Kâzım Rızâ-i hakkı
Rızâdan sonra gelir Taki
Sultân Munzur Ali El Naki
Hâc-ı Bektâş-ı Veli'dendir

Şâh Hatâyîm böyle söyler
Askeri Mehdiyi diler
Derveş Cemâlim böyledir
Hâc-ı Bektâş-ı Veli'dendir

Hatayî



Fotoğraf 11: Seyyid Derviş Cemal Ocağı Türbesi[22]

(Fincan Burnu-Çakırlar Mevkii-Döğer Kasabası-İhsaniye ilçesi-Afyonkarahisar)

2.5. Derviş Gevr (Seyyid Derviş Beyaz) Ocağı

Derviş Gevr; Seyyid Derviş Beyaz[23] olarak da tanınıp bilinir. İsmi Es-Seyyid Şeyh Mahmûd'ül Kebîr'dir (Küçük, 2011:84). Kimi kaynaklara göre ise asıl adı Mehmet'tir. Kendisi Sultân Alaeddin'in çuhadarı (terzisi) dır. Söylenceye[24] göre Sultân

[22] https://www.munzur.edu.tr/etkinlikdetay.aspx?News_ID=1126 04.03.2018

[23] Derviş Gevr'in (Beyaz), bazı yörelerde Kalo Sipi (Ak Sakallı Dede) diye de anıldığı söylenir. http://ayhanaydin.info/soylesiler/dedeler/68-metin-kuecuek 14.03.2018

[24] Söylenceye göre: ''Anadolu Selçuklu Devletinin Sultânı Alâeddin Keykubat, Hicri 641 Miladi 1225 yılında başkenti Konya'dan ayrılarak kışı geçirmek için geçmişte Elazığ Palu'ya, şimdiki ismi Tunceli Mazgirt ilçesine bağlı Bağın kalesine gider. O dönemde Bağın çok güzel bir yerleşim yeridir (Bu bilgi Evliya Çelebi seyahatnamesinden alınmıştır). Sultân Alâeddin halktan yöre ile ilgili bilgi alırken, kendisine Peri Suyu Vadisi'ndeki, Çelekeş köyünde çok keramet sahibi bir erin olduğu söylenir. Sultân bu eri görmek ister. Sultânın korumaları Seyyid Mahmûd-i Kebir'i almak için Çelekeş köyüne giderler ve onu Sultân Alâeddin huzuruna davet ederler. Seyyid Mahmûd-i Kebir, sultânın yanına gitmeyeceğini söyler. Ancak zemheri ayında her yer buzlarla kaplı olduğu halde mübarek keramet göstererek, elini buz tutan Peri Suyu'na koyarak yeni yeşermiş domates, biber, salatalık, kavun, karpuz gibi taze sebze ve meyveleri dallarıyla birlikte korumalara verip sultâna gönderir. Bu olay 3 kez devam eder. Dördüncü seferinde korumalar zor kullanarak Seyyid Mahmûd-i Kebir'i sultânın huzuruna götürürler. Alâeddin Keykubat huzuruna getirilen Seyyid Mahmûd-i Kebir'e: "Sen büyücüsün ve büyü yapıyorsun" der. Seyyid Mahmûd-i Kebir "Hâşâ ben büyücü falan değilim. Ben Seyyid-i Saâdet evladı resûlüm ve Ehl-i

tarafından ateşe atılan Hacı Kureyş'e refâkatle görevlendirilen akabinde sâlimen ateşten çıktıklarında üstü başı kül beyazına döndüğü için ''Gevr'' olarak adlandırılmıştır. Derviş Gevr'in, 7. İmam Mûsâ Kâzım'ın oğlu Es-Seyyid İbrâhim'in 17'inci kuşaktan torunu olduğu söylenir (Seloğlu, 2011:462; Küçük, 2011:5,70).

Alevi inanışın temellerine baktığımızda, İslam öncesi dönemde Şamanist ve Zerdüşt öğeler taşıdığına rastlamaktayız. Yaptığımız araştırma esnasında Alevi Ocakları ile ilgili olarak Seyfi Cengiz'in Mani'nin 12 Havarisi ve Diğer Ünlü İzleyicileri 1'' adlı yazısında geçen şu satırlar dikkat çekicidir. Kendisi şunları kaydeder:

''Gavriavi (Gabriabios, Gabriab, Khabara) Mani ile karşılaşmış ve onun dinine dönmüştür. Turfan'daki bir metinde ''Khabara'', bir başka yerde ''Khaharhat'' olarak geçen kişi olabileceği sanılıyor. Mani'nin ölüme mahkûm edildiği sıralarda onun otoritesini bir süre için (276-281) bu Gavriavi üstlenmiş görünüyor. Bu anlamda Mani dininin ilk imamı olarak görülebilir. Gavriavi'nin imamlığı Sisin'den öncedir. Bu adın Derviş Gevr'in adıyla benzerliği dikkat çekmektedir. İsminden (Gevr, Gabr) hareketle daha önce bir ateş papazı (Zerdüşt rahibi) olduğu düşünülebilir.''[25]

Bu hususu Mahmut Dolaş Dede'ye (K.D.5) sorduğumuzda kendisinden;

''Alevilik zaten dinlerin özüdür. Alevilik İslam ile başlamamıştır. Temelleri ta Hz. Adem'e dayanmaktadır. Eski inançlardan muhtevalar barındırmaktadır tabiî ki. İslam son dindir elbet. Ama bu dini motiflerin tekliğine işaret etmemelidir. Zaten ibadetlerde de sınırlama olmamalıdır. İsteyen istediği gibi inanç ve ibadet figürlerini yaşatabilmeli. İslam öncesi Zerdüştlük, Maniheizm, Budizm, Mazdekizm vb. unsurları içeren yapısıyla Alevi inanç ve kültürü bir zenginlik olarak görülmelidir.'' cevabını aldık.

Beyt soyundanım. Neslimizde büyücü yoktur" der. Bu konuşmadan sonra Sultân Alâeddin Keykubat "madem sen Ehl-i Beyt soyundanım diyorsun; bunu ispatla!" der. Sonrasında soy şeceresinde adı geçen meşhur ateş olayına binaen kerametin ispatlanması için Seyyid Mahmûd-i Kebir fırına girer ve olaya tanıklık etmesi için sultânın terzisi (çuhadar) Mehmet'i yanında götürür. Saatler sonra ateş söner. Seyyid Mahmûd-i Kebir saçı sakalı buz tutmuş ve bembeyaz olarak ateşten çıkar. Keramete tanıklık eden halk Seyyid Mahmûd-i Kebir'e inanır ve onun büyücü olmadığını onaylarlar. Sultânın terzisi Mehmet de üstü başı ateş külü rengine büründüğü için ona da Derviş Beyaz derler. Daha doğrusu Derviş Gevr lakabı ile anılır. Gevr kelimesi Farsca bir kelime kökeninden gelen ateş külü rengi anlamına gelir. Bu adamın soyundan gelenlerin soyadı değişerek "Beyazyıldırım" ocakların adı ise değişerek Derviş Beyaz olmuştur. Terzi Mehmet Seyyid, Mahmûd-i Kebir'in bu kerametinden sonra Sultân Alâeddin'in affını isteyerek Seyyid Mahmûd-i Kebir'in yanında kalmayı tercih eder.'' http://seyyidhacikureys.com/about/ 08.03.2018

[25] http://dersim-manihizim.blogcu.com/mani-nin-12-havarisi-ve-diger-unlu-izleyicileri-1/8296582 09.03.2018

Horasan'dan[26] geldiğine inanılan Derviş Gevr Ocağı'nın (Küçük, 2011:70) talipleri, Adıyaman (Hısn-ı Mansûr) şehrine yerleşmişlerdir. Adıyaman Aleviler'i tarafından Derviş Gevr Ocağı, Pîr ocaklarından kabul edilir. Adıyaman şehri, bu ocağın merkezi kabul edilmektedir. Erzurum, Erzincan, Muş, Tunceli, Bingöl, Kars, Sivas, Kayseri yörelerinde talipleri bulunmaktadır. Adıyaman yöresinde Derviş Gevr Ocağı'na bağlı dede ve talipler bulunmaktadır. Bu ocağın hizmetlerini Mahmud Dolaş dede yürütmektedir (Küçük, 2011:86-87).



Fotoğraf 12: Derviş Gevr Ocağı Dedelerinden Mahmut Dolaş ile Bir Kare. 20.07.2018

Bu ocağın talipleri, kutsal kabul edilen bir ''Tas''tan su içtiklerinde kendilerinin ve hayvanlarının şifâ bulduklarına inanmaktadırlar (Küçük, 2011:66). Bu tas hakkında Metin Küçük'ün Seyyid Derviş Beyaz Ocağı ve Şeceresi adlı eserinde şu bilgiler nakledilir:

''Bu güne kadar korunan bizdeki yani Derviş Gevr (Derviş Beyaz) evlatlarının elinde bulunan, özellikle taliplerimizin dertlerine şifâ olan o meşhur tas hakkındaki bilgiler şöyle aktarılmaktadır: Hayır ve bereket için bu silsileye gayıp âleminden bir tas geldi. Bu tasın, Kutb'un himmetiyle insanların ve hayvanların

[26] Derviş Gevr evladından sayılan Metin Küçük ile yapılan bir ropörtajda şu bilgilere yer verilmektedir: ''M.1256-1258 yıllarında Orta Asya'da cereyan eden Moğol istilasından rahatsız olan Horasan erenleri, Anadolu'ya gelerek muhtelif yörelere yerleştiler. Bu 'Alp Erenler' arasında Seyyid Derviş Gevr Hazretleri de vardı. Adıyaman'a ve daha sonradan da bugünkü Bingöl (Cabahcur) Abitahur'ü mekân tuttu ve dergâhında binlerce Rûm Ereni yetiştirdi.'' http://ayhanaydin.info/soylesiler/dedeler/68-metin-kuecuek 14.03.2018

*hastalığına şifâ olması umulur. Onun menfaati sayılamayacak kadar çoktur. Tasın şekli, yukarısı küçük, alt tarafı büyük, üzerinde gayptan bir yazı vardır. O yazıyı kimse okuyamıyor.'' (*Küçük, 2011:66).



Fotoğraf 13: Derviş Gevr Ocağı Dede ve Taliplerince Kutsal Kabul Edilen Şifâlı Tas 20.07.2018

2.6. Mem-i Heciyan Ocağı

Mem-i Heciyan Ocağı (Şâh Mem-i Heciyan[27] olarakta bilinir), Alevi ocak yapılanması içerisinde pîr ocaklarından kabul edilir. Adıyaman yöresinde yaşayan Aleviler arasında; Şâh Mem-i Heciyan, Allah dostlarından olan bir eren olarak tanınır. Adıyaman iline bağlı Kömür (Komir) kasabası ve bu kasabanın köylerinde hâlen talipleri bulunmaktadır. Geçmiş yıllarda Mehmet Karlı, bu ocağın dedelik vazife ve hizmetlerini görmüştür (Rençber, 2013:168).

Kendisi Hakka yürüdükten (vefât ettikten) sonra Mehmet Merdanoğlu bu ocağın hizmetlerini görmekte ve taliplerine rehberlik etmektedir. Ocak hizmetlerini yürüten Merdanoğlu soylarının Câfer-i Sâdık'a ulaştığını ifade eder (K.K.14). Geçmiş yıllarda Kâhta kazasına bağlı kimi köylerde de Şâh Mem-i Heciyan Ocağı'na müntesip birçok

[27] Mem-i Heciyân; Mem-ı ki Hecî (Hacıların Memedi) olarak muarreftir (K.K.16).

talip mevcut iken süreç içerisinde bu ocağın taliplerinin Alevilikten uzaklaşıp Sünnîleştiği söylenir (K.K.16).

Anadolu Aleviliği, sosyal yapılanma olarak ocak sistemine bağlı bir yapı özelliğine sahiptir. Alevi dedelerinin ailelerinden oluşan ocaklar, Anadolumuzun Alevi kültür ve gelenek sisteminde çok önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda bu sistem, geleneksel anlamda bir nevi, Alevi topluluklarının sosyo-kültürel pratik ve ilişkilerinin de şekillenmesinde etkindirler.

Ocak teşkilat ve sistematiğine bağlı olarak varlığını idame ettiren Dedelik Kurumu, geleneksel bazda Anadolu Alevi yaşantısının en önemli kurumlarından biri olma özelliğine sahiptir. Tarihi süreçte, merkezi otoritelerden sürekli uzak yaşamaya çalışan (belki de zorunlu olarak bunu yapan) Alevi topluluklar, varlıklarını Ocak Sistemi sayesinde devam ettirebilmişlerdir.

Ocakzâde olan veya olmayan dedeler sayesinde, geleneksel Alevilik inanç ve kültürü nesilden nesile aktarılmıştır. Dedeler, Alevilik yolunun ve pratiklerinin devam ettirilmesi konusunda taliplerince, rol model olarak alınmış ve dedeler Alevi topluluklarına bu yolda her hususta rehberlik etmişlerdir diyebiliriz. Tarihî süreç boyunca, diğer kültür ve medeniyetler ile tanışan ve sosyal ilişkiler kuran Alevilerin, bu etkileşim sonucunda tarih sahnesinden eriyip kaybolmamalarında ocak sisteminin büyük katkıları olmuştur.

Dini bir topluluk olarak Alevilerin, Adıyaman şehrinde kendi kültür miraslarını yaşatıyor olmaları ve taliplerce benimsenip kabul edilen ocakların genelinde dedelerin varlığı, ocak kavramının çalışmamızda yer verilmesi gereken önemli bir konu olduğunu göstermektedir. Alevi camianın dini otorite mekanizmasının başında yer alan dedelerin bağlı olduğu veya temsil ettiği ocaklara yer vermeden bu çalışmanın eksik kalacağı bir gerçekti. Adıyaman Alevilerinin müntesip olduğu altı adet ocak bulunmaktadır. Bunlar; Üryan Hızır, Kureyşan, Ağu İçen, Seyyid Derviş Cemâl, Şâh Mem-i Heciyan ve Derviş Gevr adlı ocaklardır. Alevilik düşünce ve inancının kısmen canlı olarak yaşandığı söylenebilen Adıyaman ilinde mevcut bu Alevi ocaklarına çalışmamızda kısaca yer verilmiş olup ve bu veriler ışığında günümüzde bu kurumların (Ocakların) dedeleri tarafından (kısmen de olsa) erkânların yürütülmekte olduğu bir gerçektir.

Üryan Hızır Ocağı dedesi Ali Büyükşahin'nin oğlu Veli Büyükşahin, ocak kültüründe meydana gelen değişim ve süreklilik arz eden yapıları yazdığı bir köşe yazısında şöyle dile getirmektedir:

> *''Kentleşme ve uygulanan asimilasyon politikaları sonucunda taliplerin, ocaklarından kopması, Pîrlerin talibe ulaşamaması nerdeyse son 40-50 yılda birçok yerde Alevi ocaklarını işlemez hale getirmiştir. Kentlerde ihtiyaç üzerinden ortaya çıkan Alevi dernekleri ve cem evlerinin olumlu birçok işlevinin yanında ocakları işlevsizleştiren olumsuz yanlarını da elbette görmek gerekir.*
>
> *Adıyaman da şimdilik ocaklar hâlen işlevselliğini ve canlılığını korumaktadır. Köylerde yaşayan Alevilerin bir ayakları da kent merkezindedir. Kent ile köy arasında mekik dokurlar. O nedenle ocaklarından ve köklerinden kopmamışlardır. Köyde yaşadıklarını, inançlarını, kültürlerini, dilini vb. hiç zorlanmadan olduğu gibi kente taşımışlardır.*
>
> *Adıyaman da kent merkezine ve cem evlerine hapsedilmiş bir Alevilik yoktur. Bütün ocaklar açısından durum tam olarak öyle olmasa bile büyük oranda her ocak Pîri taliplerini mutlak görür ve yol-erkânını yürütür.''*[28]

Tüm bu veriler ışığında dedelik kurumunun sistematiğine bağlı olduğu ve yolunu yürüttüğü ocak sistemiyle ilgili olarak Adıyaman şehri bağlamında değişim ve süreklilik arz eden durumları maddeler hâlinde şöyle sıralayabiliriz:

- ❖ Taliplerin (büyük bir kısmının), ocaklarından koptuğu bir gerçektir. Hatta birçok Alevi hangi ocağa bağlı olduğunu bilememektedir. (Yöre Alevilerince) bunun sebebi olarak kentleşme ve mevcut siyasi yönetimlerin asimile etme politikaları olarak görülmektedir.
- ❖ Kimi Alevi talip ve dede soylularca, cemevi ve Alevi derneklerinin, faydalarının yanı sıra ocak sistemini işlevsiz hale getirdiği söylenmektedir.
- ❖ Tüm zorluklara ve olumsuz şartlara rağmen köyden kente gelen birçok Alevi, kendi kültürlerinden kopmamışlardır.
- ❖ Bazı ocakların talipleri azalmıştır. Kimileri sünnîleşmiştir.

28http://www.uryanhizir.com/?Syf=22&Mkl=951212&pt=Veli%20B%C3%BCy%C3%BCk%C5%9Fahin&ADIYAMAN-ALEV%C4%B0LER%C4%B0 27.03.2018

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ADIYAMAN ALEVİLİĞİ ÖRNEĞİNDE BİR DİNİ OTORİTE KURUMU OLARAK DEDELİK: DEĞİŞİM ve SÜREKLİLİK

A. Dini Otorite Kurumu Olarak Dedelik

Günümüzde Anadolu ve Balkanlarda varlığını hâlen devam ettirmekte olan Alevilik düşüncesi, yaşam biçimleri, inanç motifleri, sosyal yapı ve dokusu, folkloru, ritüelleri, örf, âdet ve gelenekleri bakımından akademi camiasının ilgi odağı olmuş ve 80'li yıllardan bu yana gerek yerli gerekse de yabancı pek çok araştırmacı tarafından inceleme konusu olmuştur. Alevi düşünce ve inanç motifleri bugüne değin hep tartışıla gelmiştir. En önemli tartışma konularından birisi de dini otorite makâmındaki Dedelik kurumudur. Dedelik, konum olarak Alevi düşüncesinin omurgasını oluşturan kurumdur. Üstlendikleri misyon bakımından dedeler, inanç ve kültür öğelerini yaşatan ve taliblerine aktaran taşıyıcı rolleri vardır (Ünlü, 2014:619). Bu bölümde, çalışmamızın ana mihverinde yer alan 'Dedelik Kurumu'nu inceledik.

1. Alevilikte Bir Dini Otorite Tipi Olarak ''Dede''

Dede kavramı; Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarında halka yol gösteren bilge ve tecrübeli kişiler için (Yaman, 1998:15; 2004:135-137) ''ata'' ''ihtiyar'', ''baba'', ''dede'', ''ced'', ''dayı'', ''amca'' anlamlarında kullanılan ve köken itibariyle Oğuzca olan, dilimizde ''d'' harfi ile başlayan ender sözcüklerden biridir (Altıntaş, 2006:451).

Türkler arasında, Hoca Ahmed Yesevî'den bu yana ''baba'' veya''ata'' unvanlı tanınmış ve saygı görmüş birçok dini otorite konumunda olan şahsiyet bulunmaktadır. Örneğin; Korkut Ata'ya aynı zamanda ''Dede Korkut'' denilmiştir (Uludağ, DİA, c.9, s.76). ''Arslan Baba, Hâkim Ata, Mansûr Ata, Baba Maçin, Baba Tahir, Baba Merendi ve Barak Baba'' gibi ma'rûf şahsiyetlerin varlığı bu unvanların ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir (Altıntaş, 2006:451). Dede unvanı da tıpkı ''ata ve baba'' Alevilerce dini otorite anlamında günümüze kadar kullanılagelmiştir (Yaman, 1999:410).

Dede unvanının, Alevilikte önemli bir yeri bulunmaktadır (Subaşı, 2008:103). Aleviliği anlamak için, dedenin anahtar konumundaki geleneksel rolünü anlamak gerekir (Eröz, 1992:12-32). Günümüz Alevi anlayışının hiyerarşisinde en üst noktasında bulunur. Alevi cemaatinin dini lideri pozisyonundadır. Dede, dervişliğe ikrâr vermiş, dergâhta hizmet gören bir derviştir (Uludağ, 2001:1003).

Dede mürşittir; Alevi cemaatini irşad eder. Pîr yolunun üstâdıdır. Mürebbîdir; talibleri terbiye eder (Altıntaş, 2006:451). Sahip oldukları otoriter yetki ve yaptırım gücü bakımından dedelik, Alevi cemaatinin sosyal düzenini sağlayan etkin bir mekanizmadır. Dedeler bu güç sayesinde farklı bölgelerde bulunan Alevi topluluklarını kontrol altına alırlar (Yaman, 2004:80). Din alanında toplumlarının önderi konumunda olan dedeler, toplumsal düzeni sağlayan kuralların oluşması ve Alevilik içindeki kurumların oluşumu ve devamında önemli bir yere hâizdirler (Ünlü, 2014:619).

Kaynak dedelerimizden (K.D.1), dede kavramıyla ilgili şunları söylemiştir:

''Dede sözcüğü Türkçe'de torun sahibi, ata ve yaşlı kişi anlamında kullanılmaktadır. Türk halk edebiyatında adı gecen Dede Korkut önemli bir unvana sahiptir. Dede Korkut hikâyelerinde adı geçen kişiler eren veya dede olarak kabul görürler. Onlar, aydınlık yüzlü, Ehl-i Kamil (kâmil insan, olgun insan) ve yol göstericidirler. Onlar yardım severliğin, cömertliğin, bilginin sembolüdürler.''

Her Alevinin bir dedesi vardır (K.K.47). Her dedenin de bir dedesi (mürşidi) vardır (K.D.1). Talibin (Aleviler arasında ocakzâde olmayan kimse) davranışlarından (inanç bağlamında) dede sorumludur (Üçer, 2010:24). Alevi vizyonuna göre dedeler, bu misyonlarını geliştirerek günümüzde de sürdürmekle yükümlüdürler. ''Yol ve erkân öğretme'' vazifesini geçmişten gelen bilgi birikimleri ile takviye etmeleri gerekmektedir (Üzüm, 1997:146).

Dedelik, kendine has bir yapılanması olan bir kurumdur. Üçlü bir hiyerarşiye sahip olan dedelik kurumu; pîr, mürşid ve rehberden oluşan bir yapıdır (Keskin, 2004:43; K.D.1-7). Bu yapılanma gereği (mürşid-rehber bağlamında) her dede aynı zamanda başka bir dedenin talibidir (K.D.1,2). Nasıl ki talip bir yanlışa düştüğünde ya da hata yaptığında dedesine sığınıyorsa, aynı şekilde dede de talibi olduğu dedesine (mürşidine) sığınmaktadır (K.D.1). Böylece bir denetim mekanizması kurulmaya çalışılmıştır. Bu mekanizma halkalar misâli birbirine bağlıdır. Yani teoride bir dedenin görevini layıkıyla yapıp yapmadığı mürşidi tarafından denetlenmektedir (Arı, 2011:44).

‘’Dedelik’’ Alevi topluluklarında varlığını asırlardan beri devam ettiren bir kurumdur. Dedeler de sünnî imam, hocalar ve âlimlerde olduğu gibi zorlu şartlarda, ağır baskılar görmüş olmasına rağmen Alevi inancının bu güne değin gelmesini sağlamışlardır. ‘’Dedeliğin alternatifi var mıdır?’’ sorumuza Alevi dedelerinden Naci Dedeoğlu’nun verdiği cevap şu şekilde olmuştur:

‘’Dedeliğin alternatifi yoktur. Böyle bir şey söz konusu olamaz. Böyle bir şeye ihtiyaç da yoktur. Dedelik olmazsa yol da olmaz.’’(K.D.7).

Aleviliğe göre herkes dede olamamaktadır. Dedelik için ‘’soy sürme’’ esâstır (Üçer, 2010:24-25). Dede olmak için ‘’evlâd-ı resûl’’ olmak gerektiğine inanılır. Yani dede adayının soyunun Ehl-i Beyt’ten olması gerekmektedir (Keskin, 2004:126). Bu konuda Ali Büyükşahin Dede şunları söylemektedir:

‘’Eğer bir bölgede evlâd-ı resûlden bir dede yoksa ve bu durum zamanla yolun bozulmasına sebebiyet verecekse bu kez farklı bir unsur devreye girmektedir. Bu manada gerekli bilgi birikimine, yolun edebine, ahlâkına uygun olan bir kişi dergâhtan icâzet almak şartıyla dedelik yapabilmektedir. Nitekim tarihte böylesi durumlar çok olmuştur. Evlâd-ı resûlden olmayan birçok kişi dergâhtan gerekli eğitimi aldıktan sonra dedelik görevini ifa etme girişiminde bulunabilmiştir.’’(K.D.1).

2. Alevilikte Dede Benzeri Kavramlar

Aleviler kimi zaman **‘’Dede’’** kavramı ile aynı anlamı taşıyan bazı kavramlar kullanmışlardır. Bunlardan bilinenleri; **‘’Pîr’’, Pîro’’, ‘’Mürşid’’, ‘’Ser-Cem’’** ve **‘’Seyyid’’** kavramlarıdır (Yaman, 1998:15). Kimi yörelerde (Daha çok Tokat, Amasya ve Çorum’da) Hâc-ı Bektâş-ı Velî soyundan geldiklerine inanılan, bazılarına göre ataları Hâc-ı Bektâş’ın tekkesine devam eden kişilere **‘’Efendi’’** pâyesinin ‘’dede’’ benzeri bir kavram olarak verildiği bilinmektedir. Bu ‘’Efendi’’ denilen sınıfa ‘’dede’’ yetkisi

verildiğine inanılır (Ünlü, 2014:620). Bazılarına göre bu yetki ve ‘’dede’’ unvanı kendilerine bizzat Hâc-ı Bektâş-ı Velî tarafından bizzat verilmiştir (Shankland, 2004:325).

Adıyaman yöre Alevileri arasında ‘’dede’’ kavramı yerine ‘’Efendi, Pîro, Ser-Cem’’ kavramlarının kullanıldığına şâhit olunmamıştır. ‘’dede’’ aynı zamanda ‘’seyyid’’ olarak bilinir. Alevi dini otoritesi hiyerarşisinde kullanılan ‘’rehber, pîr, mürşid’ kavramlarının kullanıldığı ve bu sözcüklerin çoğu zaman birbirine karıştırıldığı görülmüştür.

B. DEDELİK KURUMUNUN TARİHİ SEYRİ

1. Eski Türk İnancı ve Dedelik

İslam dinine girmeden evvel Türkler, etkileşim içinde oldukları Şaman kültürünün izlerini taşımaktaydılar. Ehl-i Beyt soyunun, inançları; doğaüstü güçler ve tabiât unsurlarından izler taşıyan Türklerin İslam’a girmesinde büyük etkisi bulunmaktadır (Ünlü, 2014:620). Bu minvalde kendilerine İslam dinini tebliğ eden ve sevdiren din büyüklerini ve aktardıkları İslami bilgileri kendi kültürleriyle harmanlayan Türkler’in bu yeni dini sentezi, bazı araştırmacılar tarafından Aleviliğe ait inançların kökleri olarak Şamanizm’e kadar dayandırılır (Dikici, 2005:409; Yörükan, 2006:63; İnan, 1986:67).

Her ne kadar ’Dedelik Kurumu’nun doğuşu, soy konusuyla ilintilendirilerek İslam menşe’li olduğu fikri ön plana çıksa da, aslında tarihi veriler ışığında bunun pek de böyle olmadığı düşünülmektedir (Altıntaş, 2006:459).

Sırrı Fâş Eylemek adlı eserinde, Necdet Subaşı, şunları kaydeder:

‘’...Nasıl Hz. Ali kültü inanç bakımından Aleviliğin temelini oluşturuyorsa aynı şekilde Dedelik Kurumu da Cemaat yapılanması açısından Aleviliğin temelini oluşturmaktadır. Bu kurumun köklerini eski Türk dinlerine örneğin Şamanizm’e kadar götürmek olasıdır. Hatta Alevi dedelerini Şamanların günümüzdeki İslami versiyonları olarak da görmek mümkündür.’’(Subaşı, 2008:104).

Eski Türk boylarında dini tören ve ayinleri yöneten kişiye Kam denilmekteydi. Dedenin toplumsal statüsü ve dini uygulamalardaki misyonu, aldığı görev, oynadığı rolü ve gerçekleştirdiği hareketlerinden bir kısmı, Şaman inancının dini otoritesi konumunda olan Kamın rol, davranış ve hareketleriyle benzerlik göstermektedir (Eren, 2002:135). Bu nedenle dedelik kurumunu iyice anlayabilmek için, Alevi dini otoritesi olan dedeleri, aynı görev ve misyona hâiz eski Türk inanç dini otoritesi olan

‘’Kamlar’’la karşılaştırmak gerekir (Altıntaş, 2006:459). Aşağıda, en eski Türk inanışında mevcut dini otorite konumuna hâiz olan ‘Kam’ın, Bektâşîlikte ‘baba’ ve Kızılbaşlıkta ‘dede’ profili üzerindeki etkisinine kısaca değindik.

2. Kam/Şaman, Baba/Dede

Alevilik inancında din önderi ve otoritesi sayılan dede ve babaların, Şamanizm inancındaki Kam ve Şaman gibi kutsallık atfedilen dini profillerin bir nevi uzantısı olup olmadığı konusu araştırmacıları ikiye bölmüştür. Ahmet Yaşar Ocak, Mehmet Eröz ve İréne Mélikoff gibi bu konuya kafa yoran araştırmacılara göre Alevi dini otoritesi olan dedeler, bir tür Şamanların İslamî versiyonları gibidir. Şamanlarla dedeler arasında bir ilişki kuran bu görüşe göre, Şamanlar da (tıpkı dedeler gibi) Orta Asya’da çoğu zaman hem *‘’dini bir reis, hem de kabilesinin şefi’’* konumundaydılar (Ocak, 2008:241; Tekin, 2011:265; Şener, 2003:9 vd.)

Müslüman olma sürecinde bazı Türkmen topluluklar, İslam dinini kabul ettikten sonra bile kimi eski inanç öğe ve geleneklerine bağlı kalmaya ve eski inanışlarına göre dini merâsimleri uygulamaya devam ettikleri, hayatlarını sürdürdükleri coğrafyanın yaşam şartlarına bağlı olarak bu Türkmen toplulukların İslamiyeti bütün incelikleriyle özümseme fırsat ve imkânına sahip olamadıkları (Bozkuş, 2010:264 vd.) ve aynı zamanda bu toplulukların din adamları ve önderleri olan dede ve babaların konum ve pozisyonları itibariyle hem birer Müslüman din adamı, hem de birer Şaman oldukları izlenimi vermişlerdir (Ünlü, 2014:621).

Bu yapıyı, İréne Mélikoff *‘’İslamlaşmış Şamancılık’’* olarak nitelendirir ve böylelikle Aleviler, ata mirâsı olan geleneklerine bağlı bir yaşam sürmüş ve yaşadıkları elverişsiz şartlar nedeniyle eğitim imkanından mahrum kalmışlardır (Mélikoff, 2007:20) dese de bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Aleviler’in İslam öncesi birçok dinden etkilendiği bir gerçektir. Bunu Alevi dedeleri de ifade etmektedir (K.D.1,5). Müslümanlıkla tanışan Alevilerin salt eski inanç izlerini taşımaları hususu İslamlaşmış Şamancılık tezini doğrulamamaktadır. Belki; Müslüman olan bir toplulukta kimi eski ritüel ve inanışların devam ettiği gerçeğinden bahsedilebilir.

Alevilik yapılanmasında önemli yeri olan dede ve babaların eski Türk inanışındaki Kamlar arasında şaşırtıcı benzerlikler vardır. Dini önder seçiliş tarzlarından, giyim-kuşam şekillerine, bağlıları arasında gördükleri itibarlardan

yapılmasına aracı oldukları hizmetlere ayrıca yapmış oldukları dualara kadar benzerliklerin bulunması tesadüfî olmasa gerektir (Altıntaş, 2006:460).

Dede ve babaların seçimi ve görevleri Kamların seçiliş tarzına ve görevlerine benzerlik arz eder. Alevilikte dedelerin soydan gelmesi gerekir. Şaman toplumlarda da Kamlık öğrenmekle elde edilen bir görev olmayıp, tanrıların seçtiği kişi olarak algılanan Kamlar'ın (İnan, 1976:54-56; Fığlalı, 321-322) mutlaka bir Kam'ın neslinden olması şarttır (İnan, 1986:76).

Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki; kamlık ve dedelik soydan gelme birer dini görev veya meslektir. Her iki meslek ehlinde, soylarından gelen çocuklar arasından ''kam ve dede' olacak olanlar tespit edilir ve seçilir. Burada hem soy şartı bulunmakta hem de birden fazla aday bulunduğu takdirde bu işi daha iyi yapacağına inanılan adaylar arasında seçim yapıldığı gerçeği ortaya çıkmaktadır (Altıntaş, 2006:460).

Bir diğer benzer husus olarak; Kam neslinden gelen ve Şaman olacak kişi, yaşlı ve tecrübe sahibi bir Kamın terbiyesi altında yol yordam öğrenir. Bu genç Şaman adayına vazifeyi öğreten tecrübeli ve yaşlı Kam'a ''Ata ve Baba'' denilir ki bu terimlerin Bektâşîlik ve Kızılbaşlık'taki terimlerle uyuştuğu görülür (Eröz, 1990:258-260)

Kızılbaşlık ve Bektâşîlik düşüncesinde ''kendi (nefsi)ni (manen) kurban etme'' ve ''ölüm gelmezden evvel (nefsanî olarak) ölme'' düsturu vardır.

''Cellâd olub sen cânına kıyagör
Ârif olup her maniden duyagör
Cesedin kendi elinle yuyagör
Kendi namazını kıl da ondan gel.'' (Akt. Ergun, 1956, C.I:40)

Hatayî'nin yukardaki dörtlüğüne bir göz attığımızda *''Alevi Nefeslerinde İslami renge bürünmüş gizli bir Kamlık ruhu''* açığa çıkmaktadır (Altıntaş, 2006:461).

Benzer bir durum, Kam adayının mesleğe adım atma töreninde de mevcuttur. Bu törende Kam olacak gencin, bütün akrabaları toplanıp bir dağın tepesine çıkarlar. Kam namzedine ''Kumu'' adı verilen bir libas giydirilip eline, at kıllarının kendisine bağlandığı bir ''âsa'' verilir (Altıntaş, 2006:461). Yaşlı ve tecrübeli Şaman belli figürlerden oluşan kuralları yerine getirdikten sonra görev icâbı ''Sadâkat Duası'' okur. Dokuz gün süren bu görev alma töreni sonunda genç Şaman tören alanına getirilen bir ''Keçe'' üzerine oturtulur ve havaya kaldırılır. Bu ritüel dizisinden sonra kendisi artık

bir Kam olmuştur ve bundan sonra âyinler düzenlemeye ve yönetmeye başlar (İnan, 1976:76-79; Eröz, 1990:264; Fığlalı, 1990:323-324).

Bu törenden Kamlık ve Kızılbaşlık arasında benzerlik olduğu anlaşılıyor. İlk olarak Kamlar'a 'âsa'' verilmesi ritüeli, Kızılbaşlıkta, bir torba içinde saklanan ve kutlu sayılan ''tarîk, alaca değnek ve erkân değneği'' adı verilen ve dedenin cem âyinini sevk ve idare ettiği ''değnek''e benzemesi bu düşünceyi güçlendirmektedir (Altıntaş, 2006:461; Eröz, 1990:264).

İkinci olarak; Kamın, ''keçe'' üzerine oturtulup ''havaya kaldırılması'' ritüelini, Antalya ve Isparta arasında yaşayan Aleviler (Tahtacılar), ''mürebbî'' seçim töreninde uygulamaktadırlar (Altıntaş, 2006:462). Tahtacı Ocak (evladı) dedesi tarafından, kendi halkı arasından akıllı, itibarlı ve varlıklı bir şahsı ''mürebbî'' seçtikten sonra onu ''ak keçe'' üzerine oturtur. Daha sonra da üç defa havaya kaldırırlar. Bunu ritüeli de ''Yâ Allah, Yâ Muhammed, Yâ Ali'' nidâları eşliğinde yaparlar (Eröz, 1990:265-266)

Orta Asya Kam'lığında ve Türkiye'de yaşayan Kızılbaş ve Bektâşîlerde ''Yol''un temel unsurlarından birini ''Kisve'' yani dini önderin giydiği dini ve kozmik semboller içeren elbiseler oluşturur. Bu kisve; ''Tâc: Külah, Külef, Börk'', ''Hırka'' ve ''Kuşak''tan oluşur (Altıntaş, 2006:461). Kamlar, âyin sırasında kırmızı bir külah ve bir göğüslüğü açık olan deriden mamül bir cübbe giyerler. Kızılbaşlıkta Mürşidin başında kızıl börk yoksa dini âyin yapılmayacağından ''Kızıl Börk''(Tâc, Külef, Külah), Bektâşîlikte ise ''Hırka''giyilir (Eröz, 1990:266-270).

İçinde yaşadıkları toplumun koruyucusu olarak görülen Kamlar'ın dualarının kabul olduğuna inanılır. Dua kabulüne ''Alkış Oldu'' denir. Hele özellikle de sahip oldukları ruhsal güç sayesinde, ayinlerde yapılan dualarının ''alkış'' olduğuna inanılır. Ayinler esnasında 'Kam'a verilen (tütün, su vb.) hediyeler kendisini memnun edecek olursa; Kam da bunun üzerine hediye sahibine dua ederse bu yapılan duanın ruhsal güçler tarafından kabul (alkış) göreceğine inanılmaktadır (Altıntaş, 2006:462). Bu durum Bektâşîler'in Babalar'dan ve Kızılbaşlar'ın dedelerden gülbank (hayır dua) istemelerine benzer bir durum arz etmektedir (İnan, 1976:76; Eröz, 1990:278; Eren, 2002:136).

Kam ve ''Şamanlara'' verilen hediyeler ile baba ve dedelere yıllık verilen hediyeler olan ''Yol Hakkı'' benzerliğin bir başka versiyonudur (Eröz, 1990:282). Ayrıca Orta Asya Türklerinden hastalanan olursa; hastalıkları tedavi ettiğine inandıkları

Kamlar'a başvururlardı. Günümüz Alevi topluluklarında da dertlerine deva, hastalıklarına şifa arayanların dedelerden dua almak istemeleri bu duruma benzerlik göstermektedir (Eröz, 1990:279; Altıntaş, 2006:462). Bir diğer örnek olarak; Oğuz Türklerinin, 'Kamların' önünde secde ritüelinden bahsedilir. Kızılbaş Türkmenler'de dede önünde secdeye kapanması ve niyâzda bulunmaları eski bir Türk geleneğidir (Şeşen, 1995:39).

Bu konuda Kaynak dedelerimizden Ali Büyükşahin ve Mahmut Dolaş, Aleviliğin arka planında geçmiş inanç iz ve motiflerinin bulunduğunu, köken olarak da ta Hz. Adem'e ulaştığını, haliyle saf olarak bir inançtan bahsedilemeyeceğini mülakatımız esansında vurgulamışlardır (K.D.1, 5).

3. İslamiyet Sonrası Dedelik Kurumu

Türklerin İslamiyet'i tanımaları ve benimsemeleri akabinde de tasavvuf yoluyla kabulü sonucunda ''Şamanlar'', dini otorite pozisyonlarından dolayı ''Türkmen Babaları'' hâline dönüştüler. Günümüz dedelerinin bağlı oldukları ocaklar, XIII. Yüzyıl dolaylarında Anadolu'ya göç edip yerleşen ''Dede Garkın, Hacı Bektaş, Sarı Saltık vb.'' Şamanlar gibi kabilelerinin yöneticileri ve dini otoriteleri konumunda olan ''Türkmen Babaları''nın soyundan geldikleri bilinmektedir (Ünlü, 2014:621).

Dedeleri, bir tarikât şeyhinin yetki ve hüviyetiyle donatmak suretiyle Aleviliği organize eden Şâh İsmâil, dedeleri Hz. Ali soyuna dayandırmış ve ellerine birer seyyidlik belgesi (siyâdetnâme) vererek hepsini kendi siyasi otoritesine bağlamıştır. Dedelik kurumunu kutsal bir yapıya dönüştürmek suretiyle bugünkü bildiğimiz dedelik kurumunun teşekkül etmesini sağlamıştır (Eröz, 1990:256-257; Erdoğan:13-17).

Kimi Türkmen boyları, Maveraünnehir ve Horasan bölgesine yerleşip göçebe/yarı göçebe yaşam tarzına sahip olduklarından medrese eğitimlerinden mahrum veya uzak kalmış ve daha çok şifâhî ve kısmen eski inançlarını da muhafaza eden bir dini yaşam tarzını tercih etmişlerdir (Ünlü, 2014:622). Yerleşik hayatı benimseyen ve medrese gibi eğitim kurumlarına mesafeli durmayan bir nevi ''kitabî Müslümanlığı'' tercih eden Türkmenler ile bu boylar arasında zamanla derin yorum farklılıkları meydana gelmiştir (Yıldız, 2004:41 vd; Üçer, 2010:88 vd.).

Ortak özellikleri Hâc-ı Bektâş-ı Veli bağlısı olmaları hasebiyle ilk Bektâşîler sayılabilecek olan; Abdal Mûsâ, Abdal Kumral ve Abdal Mehmet, Anadolu'da XIII. ve

XIV. yüzyıllarda önemli fonksiyonlar icrâ eden dervişlerden Kalenderi, Vefai ve Haydari dervişleri idiler (Üzüm, 1997:7; Ocak, 2009:18; Baş, 2011:21-53). Türkistan Pîrleri'nden Ahmet Yesevi, göçebe kabileler arasında İslam dinini yayan ve Türkmen boyların inanç önderliğini yapan ilk Türk sûfisi unvânına sahiptir. Hâc-ı Bektâş-ı Veli de göçebe Türkmen halkının yanında yer almış ermiş bir sûfidir (Demirci, 1994:41-44).

Türklerin İslam diniyle daha yeni tanıştıkları ve bu dine girdikleri ilk dönemlerde, konar-göçer özellik arz eden Türkmen topluluklar, eski kültürlerinin etkisinde kalarak (Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Ahmet Yesevi ve dervişlerinin onları oldukları gibi kabul eden yaklaşımları sonucu, daha önceki inanç formlarını da bir kenara koymadan Müslümanlığa geçmişlerdir (Ünlü, 2014:31). Sahip oldukları eski inanç ve gelenekleri, İslam dinine uygun bir tarzda yorumlamak suretiyle dini hayatlarını devam ettirmişlerdir. Daha önce ‘’şaman ve kam' adını verdikleri dini önderler yerini ‘’baba ve dede' tiplerine bırakmıştır. Yaşam koşullarının elverişsizliğinden dolayı eğitim kurumlarından uzak kalmalarından ötürü kitabi İslam'dan daha çok sözlü kültüre dayanan, daha esnek, saz, söz, muhabbet ve sohbete dayalı dini bir anlayış ve yaşamı benimsemişlerdir.

Alevilerin Etnik Kimliği adlı çalışmasında Cemal Şener şunları söylemektedir:

> *‘’Alevilik inanç olarak değil, töre, gelenek, usul, yaşam tarzı olarak Şamandır. Zerdüştlükle ise, hiçbir ilgisi yoktur. Eline, beline, diline ilkesi Maniheizmden gelmemiştir. 7. yy'dan Hz. Ali'nin oğlu Hasan'a vasiyetinde mevcuttur. Musahiplik, Medine'de Ensar'ın Mekkeli göçmen Müslümanları kardeşlik edinmesiyle başlamıştır. Hz. Muhammed'de Ali'yi kardeşlik tutmuştur. Mehdi, yani kurtarıcı inancı Kur'an kaynaklıdır. Kaldı ki Zerdüştlük, Maniheizm'den bir şeyler katılmışsa bunları getirenler Türkmenlerdir. Alevilik, özde, Kuran'ın ahlak temelinin Türkmen yaşamına, değerlerine uyarlanmış yorumudur bence.'' (Şener, 2010:13).*

Bu veriler ışığında diyebiliriz ki; geleneksel anlamda dedelik kurumunun Alevi cemaati üzerindeki dini otoritesinin meşruluğunu her ne kadar On İki İmam inancına dayandırmış olsa da bu durum, sosyo-tarihi veriler açısından yeterli ve sağlam görülmemektedir. Bunun nedeni de Alevilikte baba ve dede profiline sahip dini önderlerin, İslam öncesi Türk toplumlarının nezdinde büyük önemi ve yeri olan inanç önderleri olan Kamlar ile büyük benzerlikler arz etmesi ve aynı şekilde Alevi dini önder ve otoritelerinde mevcut olan (âyinlerle ilgili) ritüel, erkan ve (dini cemaat yapılanması ile ilgili) örgütlenme unsurlarının bazılarının Şamanizm'deki özüyle benzerlik arz

edenleri İslami bir forma dönüştürülmüş ve oldukça kompleks olan unsurları ihtivâ eden şekliyle (Taştan, Günay vd. 2001:112) karşımıza çıktığının görülmüş olmasıdır. Bu açıdan, Alevilikte dede ve baba gibi unvanlarla anılan dini otorite anlayışı, İslam ve İslam öncesi geleneklerin bir karışımının (syncretizm) ürünü olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

4. Cumhuriyet Arefesinde ve Akabinde Babalık/Dedelik

Kurtuluş Savaşı döneminde Aleviler, Türk toplumunun Kurtuluş mücâdelesine destek vermişlerdir. Bunda dini kanaat önderleri olan dedelerin rolü büyüktür. Kendileri nezdinde Emevi İslam teşkilatını ve anlayışını temsil ve sembolize eden ve kimi zaman baskı zulümlere maruz kaldıklarına inandıkları bir yönetimin (Osmanlı) yerine kendilerince rahat bir nefes almayı umdukları daha modern yönetim ve teşkilata sahip yeni bir devletin kurulacağına inanmaktaydılar (Öz, 1995:23; Şener, 1994:107; Zelyut: 1992:286; Ünlü, 2013:37).

Atatürk'ün başlattığı mücâdelenin, ‘’dışta emperyalist güçlere, içte ise Osmanlı düzenine karşı’’ (Ünlü, 2013:37) olduğunun farkında olan Aleviler'in kendisine bu Osmanlı karşıtı söylem (Subaşı, 2008:249) ve mücâdelesi yüzünden destek vermesinin yanı sıra, Mustafa Kemal de verdiği mücâdelenin başarıya ulaşabilmesi için Alevi kitlenin desteğini almak istiyordu. Bu sebeple Atatürk, Hâc-ı Bektâş'ta yerleşik bulunan devrin postnişini Cemalettin Çelebi ile millî mücâdeleye destek vermesi için görüşmüş ve bu konuda kendisinden söz almıştır. Kendisinin vefâtından sonra kardeşi Veliyeddin Çelebi postnişin olmuş, O da abisi gibi Mustafâ Kemal'i ve sürdürdüğü Kurtuluş Mücâdelesi'ni desteklemiştir (Zelyut, 1992:290; Yaman, 2004:155).

Kurtuluş Savaşı'na destek veren Alevi kanaat önderleri, Anadolu'da yapılması düşünülen kongre hazırlıklarına ve sonradan yapılan kongrelere aktif olarak katılım sağlamışlardır. Müdafaa-i Hukuk cemiyetlerinde yer almış ve canla başla çalışmışlardır (Zelyut, 1992:286; Öz, 1995:24; Şener, 1994:53). Bu nazik mücâdele günlerinde Mustafâ Kemal Atatürk'ün Hâcı Bektâş'ı ziyaret etmesi, Alevi camiasının kendisine ve Cumhuriyet'e sahip çıkmaları sürecini hızlandıran en önemli etkenlerden biri olmuştur (Sezgin, 1998:99-112).

Türkiye toplumunu genel manada modernleştirecek uygulamaları yürürlüğe koyan Cumhuriyet yönetimi ilerleyen yıllarda tekke, zaviye ve dergâhları kapatmış, böylelikle

bu zümrelere mensup olan dini otorite sayılan insanlar bir nevi pasifize edilmiştir. Böylelikle Alevi topluluklarının geleneksel eğitim kurumlarına kilit vurulmuştur. Kurulduğu ilk yıllarda Cumhuriyet yönetimiyle birlikte rahat bir nefes alan Alevilerin, ibadetleri de artık sıkı bir takibe alınmış olup, yine Osmanlı devrinde olduğu gibi cem ayinlerini gizli yapmak zorunda kalmışlardır. Tekke, zaviye ve dergâhların yasak sonucu kapatılması, cem ayinlerinin güvenlik güçlerince takibe alınması, neredeyse dedeleri görevlerini yapamaz hale getirmiştir (Ünlü, 2013:41).

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde, Alevilere ait tekkelerin de kapatılması ile birlikte örgütsel ağlarını büyük çapta kaybeden Alevi gruplar, özellikle mürşitlik makamını hâiz dedelik kurumunun, sosyal ve dini misyonu sayesinde toplum bilinçlerini kaybetmemişler ve varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu süreçte, dini hayatlarını gizli sürdürme geleneğine zaten alışık olan Aleviler, dini ve mitik tören ve ritüellerini gizli-saklı da olsa belirli mekânlarda dedelerin önderliğinde icrâ etmeye devam etmişlerdir (Gürsoy-Kılıç, 2008:139).

Dedeler, bu zor ve baskıcı dönemde tüm tehlike ve zorluklara rağmen cemevinde din adamı, köy odalarında bilge bir eğitmen edâsıyla haksızlığa uğrayan bağlılarının yanında yer alıp, siyasal otoriteye karşı Alevilerin hakkını savunmak suretiyle hem dini önderlik yapmışlar hem de siyasal sosyal misyonları da yüklenmek durumunda kalmışlardır (Şener, 1998:35).

Alevi toplulukların dini ve sosyal hayatta yegâne faal otorite kurumu olan dedeler, 1950'li yıllara kadar söz konusu toplumlarının birçok dini, hukuki, sosyal, eğitim vb. alanlarda sorun ve ihtiyaçlarına çözüm üretebilecek konumda olmasına rağmen bu tarihten sonra dedelik kurumunun yavaş yavaş işlevlerini yitirmesi söz konusudur (Keskin, 2009:115-132). Çünkü köyden kentlere doğru göçler hızlanmış, kent yaşamının yoğun sosyo-ekonomik trafiğinde dede talip ilişkileri azalmaya başlamıştır. Bu durum ise işlevsel açıdan dedelerin fonksiyonlarını köy yaşamına nazaran yeterince yerine getiremediği bir sürece dönüşmüştür.

Türk toplumunda 1950'li yıllara kadar köklü bir değişim ve dönüşüm serüveni yaşanmasına sebep olan Türkiye şartlarından Alevi topluluklar da büyük oranda etkilenmiştir. 677 sayılı yasanın kabulünün akabinde Alevi dedeleri Anadolu'da taliplerinin mevcut olduğu yerleşim yerlerine rahatça gidememiş, kendileri ile sağlıklı dini ve sosyal bir etkileşimde bulunamamışlardır. Yasaların caydırıcı etkisinin yanı sıra

köyden kente göçlerin hızlanması da Alevi topluluklarının sosyal yapısında bir çözülme meydana getirmiş olup, bunun neticesinde, Alevilik inanç esâs ve kurumlarına dolayısıyla dini otorite olan dedelere olan bağlılık da zayıflamaya yüz tutmuştur. Bu tür gelişmeler dedelik kurumunun zamanla etkisini yitirmesine ve dede-talip ilişkilerinin yavaş yavaş kopmasına neden olmuştur.

1950'li yılların başlarına kadar Alevilerin kahir ekseriyeti, toplumsal hayatta, sosyo-ekonomik ve siyasal nüfuzları yok denecek kadar az bir topluluk olarak kırsal bölgelerde yaşam sürmekteydiler. Bu zamana kadar Alevi dini otoritesi olan dedeler, neredeyse sadece dini ayinler ve törenlerdeki (ad koyma, sünnet, düğün gibi) görevlerle yetinmek zorunda kalmışlardır (Ünlü, 2013:43).

1950'li yıllardan bu yana, ''Türk toplumu hızlı kentleşme, sanayileşme, nüfus artışı ve göç bağlamında nitelik ve nicelik olarak önceki dönemlerden farklılaşan özgün bir değişim tecrübesi yaşamaktaydı.''(Çelik, 2004:214). Bu özgün değişim sürecinde; modern eğitim mekanizmalarıyla tanışan ve sol ideolojinin yoğun telkin ve propagandasının etkisinde kalan Alevi cemaatinden özellikle genç ve orta kuşak dediğimiz kesimi temsil eden bireylerce dedelik kurumu sorgulanmaya başlanmıştır. Bu yeni neslin dede algısına göre; dedelerin kahir ekseriyeti kendilerinin dini önderliğini yapacak düzeyde olmayan, kültür ve bilgi düzeyleri yetersiz olan kişilerdir. Köyden kente göç edişin akabinde dedelik görevini üstlenecek olanların, modern eğitim alan, seküler eğitim süreçlerini tecrübe eden kimselerden olması gereğinin yanı sıra, rasyonel düşünce yapısına sahip, Alevi vakıf ve derneklerin çalışmasına katkıda bulunan ve yeri geldiğinde bu kurumların yönetiminde yer alacak olan çoğunluğu yüksek öğrenim mezunu Alevi yazar ve aydınları olmalıdır (Keskin, 2009:116).

Bu yıllardan itibaren kimi aydınlar tarafından her yönüyle sorgulanır hale gelen ve Aleviler arasında eleştirilerin merkezinde yer alan dedelik kurumu; babadan evladına miras kalan bir saltanat şekli olarak telakki edilmiş, dedelerin Alevi cemaatine yaptığı dini hizmetleri karşılığı olarak kendisine ikrâm edilen ''Hakkullâh'' olarak adlandırılan yardımı almaları kendilerinin feodal sömürücüler olarak eleştirilmelerine ve yeni nesil genç kuşağın gözünde itibar kaybına uğramalarına neden olmuştur (Ünlü, 2013:43).

1960 darbesiyle birlikte; uluslararası alanda esen sol rüzgârın etkisinde kalan Türkiye'de de sol fikir ve hareketlerin yükselişi, Aleviler için de yeni bir dönemin sayfalarını açmıştır (Ocak, 2008:319). Bu dönemde, Alevi cemaati arasında da ideolojik

tartışmalar yoğunlaşmış, Marksist sol düşünce yayılmış ve Alevi dedeleri oldukça zor durumda kalmışlardır (K.D.2). Bu düşüncelerin etkisinde yeni neslin; dedeleri ‘’sömüren sınıf’’ olarak telakki etmeleri, daha önce köyden kente göç sebebiyle büyük yara almış olan dede-talip ilişkileri ikinci bir darbe daha almış olmaktadır (Yaman, 2004:86).

1980’li yılların başlarında Türkiye’de Alevilik konusu canlanmaya başlamış ve dini boyutlarıyla gündeme gelmiştir (Aktay, 2007:57-76). Sonraki süreçte ise 12 Eylül yönetiminin yanlı ve baskıcı tutumu sonucu (Kaleli, 1990:97-98) yoğun ve örgütlü bir siyasallaşma çabası içine girmişlerdir.

Şehir hayatına adapte olan Aleviler, 1980 askeri darbesi ve kendilerine yönelik 1990’lı yıllarda yapılan şiddetli saldırıların akabinde, siyasi bir tavır geliştirmeleri Aleviliğin tekrar uyanışını sağlamış, Türkiye ve Avrupa’da Alevilik düşüncesine sahip kültür dernekleri oluşturulmuş, vakıf vb. kurumlar kurulmuş ayrıca kendi kültür ve inançlarını açıklayan birçok yayın piyasaya çıkmaya başlamıştır (Mélikoff, 2009:425).

Dedelik kurumu, 1980’lerden sonra ortaya çıkan bu canlanma eğilimi neticesinde; birçok vakıf, dernek ve cemevinin faâliyete girmesiyle yeniden gündeme gelmiştir. Günümüzde, Alevilik ile ilgili uygulamalardan; cenaze törenleri, cem evlerinin işlevleri, salt kimlik beyanıyla sınırlı olarak Aleviliğe bağlanmak (Subaşı, 2008:197) vb. gibi farklı durumların açığa çıkardığı arayışlar, dedelik kurumunu ve dedenin konumunu yeniden Alevilerin gündemine oturtmuştur. Bu bağlamda önceki yıllarda ağır eleştirilerin odağı olan ve konumları sorgulanan dedeler, yeniden hatırlanmış ve bir takım eğitim süreçlerinden geçmeleri sonucunda kendilerinden istifade etme konusunda düşünceler ön plana çıkmıştır (Yaman, 1998:72-76).

1980’li yıllarda dünyada ve 1990’larda Sovyet Rusya’da meydana gelen gelişmeler neticesinde sosyalizmin gözden düşmesiyle birlikte, sosyalist düşünce yapısına sahip bazı Alevi aydınlar bu durumdan etkilenmiş ve bu aydınlar, Alevi kesimin maruz kaldığı bazı üzücü olayların da etkisiyle kendi öz kültürlerine yönelip yeniden örgütlenme faaliyetlerine girişmişlerdir. Lâkin modern ve politik görüşlerini Alevi vakıf, dernek ve yayın organlarına yansıtmış ve geleneksel çizgiden büyük ölçüde ayrılma eğilimi göstermişlerdir. (Üzüm, 2004:368; Çamuroğlu, 1992:106).

Günümüzde ise dedelerden beklenen ama bunun yerine okumuş kesimlerce kaleme alınan Alevilik konulu yayınlarda son yıllarda gözle görülür bir şekilde artış

yaşanmıştır. Bu süreçte, Alevilikle ilgili mevzular görsel ve yazılı medyada sıkça tartışılır hale gelmiştir. Aleviler, cemevi, dernek, vakıf gibi muhtelif isimler altında faaliyet gösteren kurumlar şeklinde örgütlenme faaliyetlerini arttırmaya başlamış, Alevilikle ilgili inanç ve ritüellere yönelik ilgi de artmaya başlamıştır.

Yaşanan bu tarz gelişmelerin, dedelik kurumunu birçok yönden etkilemiş olduğunu söyleyebiliriz. Dedelik kurumuna ait geleneksel fonksiyonların bir kısmı, oluşan yeni şartlar ve Alevilerin ihtiyaçları-beklentileri doğrultusunda bu süreçte yok olmuş veya kendini muhafaza edebilme yolunda dönüşerek yaşam sürdürme eğiliminde olmuştur. Anılan süreçte Alevilere önderlik/rehberlik yapma görevi büyük ölçüde dedelerden; cemevi, dernek, vakıf vb. kurumlara ve yetişen yeni nesil okumuş kesimlere geçmiş durumdadır. Kentleşme sürecinde dedelerin, dini ve sosyal yetki ve otoritelerini anılan kimi kurum ve gönüllü veya maaşlı çalıştığı, kültür dernekleri gibi kuruluşlarla paylaşmak zorunda kaldığı da bir gerçektir. Ali Yaman'ın ifadesiyle:

''Dedenin otoritesi kentlerde cemevinin girişinde başlamakta ve çıkışında sonlanmaktadır.'' (Yaman, 2009:30).

Dede ve talip ilişkilerinde uzun süreden beri yaşanan kopukluklar ve bu durumun ürettiği bilgiden yoksunluk yada talipler nezdinde dedelerin uğradığı prestij kaybı sebebiyle artık şehir yaşamı koşullarında dedelerin lider/önder/rehber vb. konumlarını eskisi gibi muhafaza etmelerini imkansız bir hâle getirmiştir diyebiliriz. Sonuç olarak yükselen bir Alevilik ve gerileyen, işlevlerinden olan ya da fonsiyonları değişen/azalan bir dedelik müessesesi söz konusu olmuştur.

C. DEDELERİN NİTELİKLERİ

Aleviliğin yüz yıllar boyunca ayakta kalıp, kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan en önemli kurum olan dedelik, Aleviliğin dini ve sosyal yapılanmasında büyük bir öneme sahiptir (Altın, 2014:529). Anadolu Aleviliği'nde dede olmanın temel şartı dede soylu olmaktır (Yıldız, 2004:224-231; Eröz, 1977:282).

Her ne kadar dede olabilmek için dede soyundan gelmek şart olsa da; tek başına bu şartı yerine getirmek, dedelik için yeterli sayılmamaktadır. İmam Câfer'in, Buyruk adlı eserinde bu hususta şu bilgiler geçmektedir:

''Pîr olmanın ilk şartı, Şâh-ı Merdân Ali'nin neslinden olmaya mütevaffiktır. Ondan gayrısına 'Pîrlik' etmek bir veçhile câiz değildir.

Sonra 'Pîrin kâmil, olgun bir kimse olması lâzımdır. Kemâl derecesine yükselmeyen, her hâliyle bir imtisâl örneği olmayan bir kimsenin başkalarına yol göstermesine, irşâd etmesine elbette ki imkân yoktur. Bu kemâlin bilgi ile taçlanması da gerekir.

Pîr'in dört kapıyı; şeriât, tarikât, ma'rifet ve hakikât ve bunların menşeini, sebebini, nevilerini, rükünlerini, farzlarını, sünnetlerini, nafilesini ve ne şekilde tatbik ve itmâm edilmiş olacağını bilmesi iktizâ eder.

Şeriât gemi, tarikât deniz, ma'rifet dalgıç, hakikât incidir demişlerdir. Pîr, gerçektir ki şeriât gemisine binip tarikât denizinde yüzsün. Ve ma'rifet dalgıcı olsun da, hakikât incisini çıkarsın. Böylece ikrârları câiz olur.''(Buyruk, 1959:75).

Türkiye'de Alevilik konusunda önemli çalışmaları bulunan Ali Yaman, Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi adlı eserinde dedelerin sahip olması gereken nitelikleri aktarırken aşağıdaki bilgileri vermektedir:

- Ocakzâde (bir ocaktan geliyor) olmak. Evlâd-ı Resûl'den olmaları ya da keramet ve hizmet yoluyla mürşitlik makâmına erişmiş bir erenin soyundan gelmekte olan ocakzâde bir aile mensup olmak,
- Bilgili, mürebbî yani eğitici ve terbiye edici vasfı olmak,
- Âdil, ahlâklı ve örnek insanî meziyetlere hâiz bir mürşid-i kâmil olmak,
- Temel inanç prensip, ilke, esâs ve uygulamalarını bildiren ''Buyruk'' isimli kitaplarında yazılı mevcut ve Alevilik konusunda yerleşmiş geleneksel esâslara uyuyor olmak (Yaman, 2011:204).

Dede, ülkemizdeki diğer Alevi topluluklarında da olduğu gibi Adıyaman yöresinde de inanç, ibadet ve itikat önderidir (K.D.1-7). Hz. Peygamberin soyundan geldiklerine inanılır (K.D.1-7). Dede, Alevilerin sürekli başvuru merciidir. Alevilerde mürşid dedelerdir (K.K.66). Mürşid'in görevi aydınlatmaktır (K.K.91). Bunun için de mürşid, ilim ve irfân sahibi olmalıdır. Alevilikte yol almanın ve ilerlemenin en temel yolu budur (K.D.1).

D. DEDELİK KURUMUNUN İŞLEVLERİ

Alevilerin manevi dini önderleri olan dedeler, Aleviliği ve gereklerini toplumlarına anlatma ve yeni nesillere de aktarma ve benimsetme görevine hâiz, ayrıca toplumsal yaşam içerisinde sosyal rolleri olan bir tür ''karizmatik lider'' pozisyonundadırlar (Altıntaş, 2006:463).

Alevi inanç ve geleneklerini kuşaktan kuşağa taşıyan dedeler, böylelikle Alevilerin örf adet ve geleneklerinin yüzyıllar boyunca nesilden nesile aktarılarak yaşatılmasını sağlamışlardır (Yıldız, 2004:322). Dede talipleri eğiten ve onlara yol gösteren kimsedir. Dede, taliplerin bütün düşünce ve mânevî problemlerine çözüm bulan ve sorularına cevap veren kişidir (K.D.5). Mürşid ve mürebbi olarak kabul edilirler (K.D.1,3). Alevi cemaati irşâd etmek ve bilgilendirmekle de yükümlüdürler (Bozkurt, 1993:98).

Dini tören ve ibadetleri yürütme ve yönetme işini üstlenmekle vazifeli olan dedeler aynı zamanda dargınları barıştırma (Fığlalı, 1994:312-313), suçluları düşkün ilan etme, cenaze, sünnet, bayram ve düğün merâsimlerini yönetme (Yaman, 1998:47-62; K.D.1-7) yeri geldiğinde bedensel veya ruhsal problemlerine şifa arayan taliplerin başvuru mercii olan şifacının işlevlerini de aktif olarak icrâ eden, etkin pozisyonu olan mânevî şahsiyetlerdir.

Alevilikte merkezî konumda dedeler bulunmaktadır. Dedeler (veya yetkilendirdiği birileri) olmadan Alevilerin dini yaşamlarına yönelik (bireysel dini vecibeler hariç) hiçbir şey yapılamaz, ritüeller gerçekleştirilemez. Bu açıdan bakıldığında yapılan cem ritüelinden, tutulan oruçlara ve tığlanan kurbanlara kadar; Alevilikte dede merkezli bir ibadet düşüncesi ve biçimi vardır (Taşğın, 2003:84).

Bir dedenin, dini ve sosyal bağlamda Alevi cemaatine karşı görev, sorumluluk ve yerine getirmesi gereken geleneksel işlevleri şunlardır:

1. Önderlik ve Dini Rehberlik

Alevi dedeleri, dini ve sosyal açıdan Alevi Cemaate önderlik edip, onları irşad etmekle mükelleftirler (Taşğın, 2003:62). Yılın belli dönemlerinde kendi müntesibi olan köy, kasaba, mahalle vb. yerleşim yerlerini gezip, taliplerini ziyaret ederler. Alevi cemaati arasında dini ve sosyal yaşamı canlandırmak onların görevleri arasındadır. Dini ve sosyal yaşam gelenek ve göreneklere dayalı olduğu için dedelere büyük rol ve işlevler düşmektedir.

Köy yaşamı süren Alevilerde, yaz aylarında iş icabı dağınık olmaları hasebiyle durağan olan sosyal hayat, kış aylarında daha canlıdır. Düğün-dernekler kurulur. Alevi cemaati başlarında bulunan mânevî baskı ve dini kontrol mekanizması olan dedelerin

‘’şahsında beliren ve Cemaatin titiz ve tenkitçi bir dikkat ile kuvvetlenen din esâsları’’ (Eröz, 1990:106) tarafından sıkı bir şekilde disipline edilir.

Tüm bu dini ve sosyal faâliyetler aslında birer irşad faâliyeti kapsamında olup, dedeler bu vb. faâliyetler vasıtasıyla; tüm yönleriyle Alevi inanç ve erkanını yaşatmaya devam etmek ve yeni nesle bu kazanımlarını aktarmak istemektedirler (Altıntaş, 2006:64).

2. Sohbet ve Dernek Topluluğu

Sohbet; genellikle pazartesi ve cuma gecelerinde yapılan toplantılarda bir araya gelme vesilesidir. Yaşı küçük Alevi gençlere yolu öğretmek, sevdirmek ve benimsetmek amaçlı bir mini etkinliktir. Dini otorite olan dedeler, sosyal ve dinsel sohbetleri yöneten kişilerdir (Taşğın, 2003:62). Dedelerin bulunmadığı yer ve zamanlarda, ‘’rehberler’’ ya da ‘'zâkirler’’ bu sohbetleri yönetir (Altıntaş, 2006:464).

Nikâh, davet ve dedelerin ziyaretleri esnasında bu sohbet toplulukları bir araya gelir ve gülbânklar okunur, semâh yapılır, bereket ve dirlik dualarını okunur. Akabinde, kesilen kurban etinden yemek üzere serilen sofraya hep birlikte oturulur. Sonrasında sohbet bitirilir ve sohbet topluluğu dağılır. Alevi erkânının gerçekleştirildiği diğer bazı sohbetler vardır ki bunlara, ‘dernek’ veya ‘cemiyet’ adı verilmektedir (Yörükan,1998:297,312).

3. Dini Törenleri Yönetmek

Bütün toplumlarda olduğu gibi çeşitli vesilelerle Aleviler de bir araya gelmektedirler. Bu bir araya gelme etkinliklerinin en temel sebebi dini boyuttur. Alevi dini otorite mekanizmasının temel yürütücüsü olan dede ve babalar, bu gibi dini toplantılar vesileyle, kendi cemaatlerine Aleviliğin dini ve kültürel gelenek ve unsurlarını sözel olarak aktarırlar (Yaman, 2001:107-114; Taşğın, 2003:62). Dedelerin başkanlığında icra edilen cem ritülelleri dedenin dualarıyla başlar ve yine onun dualarıyla bitmektedir. Alvî toplum yapısını belirleyen ve bu grup üyelerinin kendilerini tanımlama ifade biçimi olan ayinler etrafında şekillenen bu durum dede merkezli gerçekleşmektedir (Taşğın, 2003:84).

3.1. Cem Âyinini Yönetmek

Alevilik kelimesi gündeme geldiğinde akla ilk gelen kavram ‘’cem âyini’’toplantısıdır. Bu cem toplantılarına önceden kendilerine haber verilen Alevi talip katılır. Cem, ya cemevinde ya da cem odasında gerçekleştirilir. Bu dini etkinliğe katılan Aleviler; halka hâlinde ve birbirlerinin yüzlerine dönük halde yere otururlar. Töreni bizzat Alevi dini otoriteleri sayılan dedeler yönetir (Taşğın, 2003:62; Yaman, 2001:107-114). Dedelerin yönetiminde yapılan bu törende:

- ❖ Zâkirler tarafından Hz Muhammed (a.s.), Hz Ali, Ehl-i Beyt, On İki İmam ve Kerbelâ Olayı üzerine mersiyeler, deyişler ve dualar seslendirilir.
- ❖ Erkek ve kadınlar topluca semâh döner. On İki Hizmet adı verilen ritüel gerçekleştirilir.
- ❖ Kurban tığlanır (dualar eşliğinde kesilir) ve etkinliğe katılan bireylere lokma dağıtılır (Altıntaş, 2006:465; Eren, 2002:142).

Kelime anlamı olarak ‘’toplantı, toplanma, bir araya gelme ve cemiyet’’ (Korkmaz, 2003:91) manalarına gelen cem kavramı, günümüz Alevilerinin en önemli ibadet şeklini oluşturmaktadır (Keskin, 2004:45).

Eskiden dede ve talipler, dergâh, tekke, zâviye, meydan ve köy odası gibi mekânlarda cem ritüeli için bir araya gelmekteydiler. Günümüzde ise bu gibi toplantı ve ritüelleri, cem evlerinde icrâ etmektedirler (K.D.6). Bu amaçla toplanan Alevi talipler, On İki Hizmet görevlilerinden bekçinin kendilerini haberdar etmesiyle cem ritüelinin yapılacağı mekanda erkekli-kadınlı birbirlerinin yüzüne bakacak şekilde ***(rû be rû/yüz yüze)*** otururlar (Rençber, 2012:75)

Aleviliğin temel ibadeti sayılan cem, bazı yörelerde daha çok uzun kış günlerinde ve hasat döneminden sonra yapılmasına rağmen yörede böyle bir zaman ayrımı yoktur. Cem töreni, yılın her mevsiminde yapılabilmektedir (K.D.4,7; K.K.19,52). Cem töreninin cuma geceleri yapılması gerekir (K.D.2,6). Yörede perşembeyi cumaya bağlayan geceye ***‘’Cuma Gecesi’’*** adı verilir (K.D.1-7; K.K.8,69). Buna ***‘’Muharrem ve Hızır Cemi’’*** dahil değildir (K.D.2,4). ‘’Bunlar zamana bağlı cemler olduğu için, bu cem ayinleri, oruçların bittiği gün düzenlenir.’’(Üçer, 2010:360). Bu durum Adıyaman Alevileri için de geçerlidir (K.D.1-7).

Geçmiş yıllarda, Alevi dedeleri, taliplerini ziyaret ettiği zamanlar, cem yapılacağı duyurulur ve büyük evlerde toplanılırdı (K.D.1-7; K.K.15,21). Toplantı gerçekleştiğinde cem yapılırdı (K.D.3). Ceme katılacak olan talipler yanlarında lokma adı verilen yiyecekler getirirlerdi (K.D.4). Cem ibadeti için bütün talipler pîr veya rehber huzuruna davet edildiği zaman, bu daveti duyan herkes evinde hazırlanıp en güzel giysilerini giydikten sonra ev halkı ile birlikte, belirlenen gün ve saatte ceme gelirlerdi (K.D.4; K.K.7).

Cem töreni, cemaat tarafından görevlendirilmiş On İki Hizmet sahiplerince, dedenin yönetiminde, belli bir düzen içerisinde yerine getirilir (K.D.1,2,4). Dede, cem yapılacak yerde önceden hazırlanmış, ceme katılan herkes tarafından rahatça görülebilecek ve duyulabilecek yüksek bir yerde oturarak cemi yönetir. Dedenin oturduğu yer ***‘’Dede Postu’’*** veya ***‘’Pîr Postu’’*** olarak adlandırılır (K.D.2,4,5). Toplulukla dedenin oturduğu yer arasındaki meydanın bir bölüm hizmetler için boş bırakılır ve semâhlar burada dönülür. Cem meydanı, ***‘’Hâk-Muhammed-Ali-Meydanı’’*** olarak adlandırılır. Cem içerisinde saz ve söz birliktedir. Saz eşliğinde deyişler (EK:3) ve dualar okunur (K.D.1,2).



Fotoğraf 14: Adıyaman Alevilerinin İcra Ettiği Cem Töreninden Bir Kare 24.09.2018

3.1.1. Dedenin Otoritesinin Caydırıcı Yönü: Cem Törenine Kimler Alınmaz?

- *Haksız bir gerekçeyle eşini keyfi olarak boşayan,*
- *Kazancına haram bulaştıran, haram yoldan kazanç sağlayan,*
- *Yalancı şahitlikte bulunan,*
- *Nefsine hâkim olamayan,*
- *Hırsızlık yapan,*
- *Adam öldüren,*
- *Vatandaşlık görevini yerine getirmeyenler: Vergi vermeyenler, askerlik gibi vatan borcunu ödemeyenler,*
- *Anne-babasına âsi olan-evlatlık görevini yerine getirmeyenler,*
- *İnsanlara zarar veren,*
- *Komşusunu üzen-inciten,*
- *Çalıştırdığı işçinin hakkını vermeyenler*
- *Yetim hakkı yiyen kimseler* cem ritüeline alınmazlar.’’(M. Yaman, 1998:7; K.D.1-7).

Cem ritüeli, köylerde genellikle büyükçe evlerde yapılır. Şayet cemevi mevcut ise bu gösteri orada yapılır. Günümüz Adıyaman’ında ise merkezde bulunan iki adet cemevinde bu cem ritüelleri gerçekleştirilmektedir. Dede tarafından cem töreninin yapılacağı taliplere önceden bildirilir. Köylerde bu törenin yapılacağı bilgisini taliplere bildirme işlemini gerçekleştirmesi için peyikler gönderilirdi (K.D.1). Böylelikle bütün talipler; mürşid (dede) ve rehberin huzuruna gelmeye davet edilir. Bu daveti alan talipler kendi mûsahibleri ile buluşurlar. Ceme katılacak olan herkes kendi evlerinde tertemiz yıkanırlar. Sonra en temiz kıyafetlerini giymelerinin akabinde kendi hane halkı ve mûsahibinin hane halkı ile beraber, mürşidin belirlediği ve ilan ettirdiği tarih ve saatte cem törenine katılırlar.

On İki Hizmet’ten olan gözcü tarafından ceme katılan talipler yoklanır. Hasta olanlar ve bir mazereti bulunanlar meydana getirilir (K.D.2,4,5). On İki Hizmet ehlinin de görev başında olup-olmadıkları kontrol edilir. Sonra *‘’Mürşid Postu’’* yere serilir. Mürşid, post duasını yaptıktan sonra yere serilmiş olan ‘post’a oturur.

Akşam saatlerinde genellikle saat sekiz sularında ceme katılacak olanlar *‘’Hâk Meydanı’’* olarak tabir edilen ritüelin gerçekleşeceği cemevine yanlarında kendi eşleri

ve mûsahipleriyle birlikte gelmeye başlarlar. Buraya gelirken de yanlarında lokma[29] getirirler. Talip, müsâhip ve eşleri cemevine geldiklerinde mürşidin huzurunda dâra durur, niyâz lokmaları için kendisinden dua alırlar. Mürşid niyâz aşı için şöyle bir dua yapar:

''Allah Allah!
Lokmalarınız kabul,
Muradlarınız hâsıl olâ.
Hâk-Muhammed-Ali kabul eyleye.
İmam Hasan, Şâh Hüseyin,
Hünkâr Hâc-ı Bektâş-ı Velî defterine kayıt eyleye,
Gerçek erenler demine hü!
Mü'mine Yâ Ali!''

Dua yapıldıktan sonra talipler niyâz lokmalarını orada hazır olan görevliye teslim eder, dizleri üzeri meydana gelir ve niyâz[30] ederler. Talip genellikle mürşide veya mürşid postuna niyâz ederler. Bu niyâzın ifade ettiği anlam şudur: Hem *''Âdem olan insana secde''* (K.D.1) hem de o toplulukta mevcut olan bütün taliplere saygı, hürmet ve sevgi gösterisinde bulunmaktır.

Cemevine gelenler, gözcünün kendilerine göstereceği yere, yaş seviyelerine göre saflara otururlar. Mûsahiplerin eşleri de cemevinde onlar için ayrılmış kısma otururlar. Erkek talipler, ortalarında büyük bir boş alan kalacak şekilde halka hâlinde otururlar. Bu oturuş biçimiyle herkesin yüzü birbirlerine dönüktür. Böylece *''Tevhîd Halkası (Tarikât Namazı) Cenâb-ı Hâkk'ın güzellik ve iyilik sıfatlarının tecellî ettiği Âdemoğlunun yüzüne (cemâle ve dîdâra) bakarak kılınır''* dercesine tüm talipler, cemâl cemâle yani yüz yüze (rû be rû) oturur. Bu da Hâk ve halkın birliği, yek vücût hâline gelmesi ve muhabbet deryâsında bütünleşip coşmaları demektir (M. Yaman, 1998:10-11).

Alevilik kültüründe göre cem ritüelinin temel felsefesi, Hz. Muhammed'in ''mû-tû kabl'e en-temûtû'' buyruğuna dayanmaktadır. Bu hadisin anlamı şudur:

''Ölmeden önce; ölüm size ulaşmadan evvel ölünüz! Mahşer ve hesap günü gelmeden önce hesabınızı yapın. Âhiret meydanına kul ve canlı hakkı ile sakın gitmeyin. Hiç kimse ile alıp vereceğiniz bir şey kalmasın. Alnınız açık olsun. Yüzleriniz ak olsun. Mert olunuz. Dürüstlükten ayrılmayınız. İyi huylu olmaktan

[29] **Lokma:** Kuruyemiş, meyve, çörek, kömbe, baklava, helva gibi yiyeceklerden oluşan ritüel niyaz âşı.
[30] **Niyâz:** Secde

vazgeçmeyiniz. Hakikât yolunun erenlerinin safına katılan birer insân-ı kâmil olun. Cümle halk sizden hoşnut ve râzı olsun ki, Hâk Teâlâ da sizden râzı ve hoşnut olâ (M. Yaman, 1998:11).''

3.2. Dini Törenlerde On İki Hizmetin Sevk ve İdaresini Sağlamak

On İki Hizmet, cem ritüeli sırasında görevli olan on iki kişinin yerine getirdiği hizmetin adıdır. Bu hizmetler bütünü, Alevilerin dini törenlerinde her bölgede aynı uygulamaya sahip görevlerden müteşekkildir. Kısmen de olsa bazı görev ve hizmetlerin adı ve yeri yöreden yöreye farklılık arz edebilse de bu hizmetler tüm bölgelerde birbirinin eşidir. Bu farklılıkların sebebi ise, belli bir yazılı kurala dayanmamakla birlikte salt kulaktan kulağa sözlü olarak ulaşan bir halk kültür özelliği taşımasından kaynaklanmaktadır (Birdoğan, 2015:266).

Alevi yol erenleri bu hizmetlerin, Hz. Ali efendimizden geldiğini kulaktan kulağa aktararak söylemektedirler. Hâlbuki bu iddia bir folklor gösterisi olmaktan öteye gitmez; hatta değil Hz. Ali'den Hâc-ı Bektâş-ı Velî'den bile mirâs kaldığı söylenemez. Çünkü Hâc-ı Baktâş-ı Velî zamanında bile bu On İki Hizmet ritüeli yoktur. Âhîlerin kimi dönemin mevcut devlet baskısından kendilerini korumak için Alevilerin arasına sığınmalarından sonra bu hizmetler bütünü ortaya çıkmıştır. Kent kesiminde yaşayanlar için ise, Balım Sultân'ın yaptığı düzenlemelerden sonra bu hizmet ve ritüel töreni ortaya çıkmıştır. Anadolu kırsalında yaşam süren Alevi kesimi içinde bu ritüel, Şâh İsmâil'in yaptığı düzenlemelerle canlılık bulmuştur (Birdoğan, 2015:266).

Cem esnasında dedenin sevk-idare ve otoritesinin bariz bir şekilde açığa çıktığı ve ritüelde yerine getirilen ''On İki Hizmet'' dağılımı şu şekildedir:

a. Mürşid: Cem ritüelinin mutlak hâkimi pozisyonunu hâizdir. Cem âyinine başkanlık eder. Bu esnada taliplere ikrâr verir onlardan ikrâr alır (K.D.1). ''Görev itibariyle Hazreti Muhammed'i, Hazreti Ali'yi ve Hâc-ı Bektâş-ı Velî Hazretlerini temsil eder. Onların adına (biat) ikrâr alır. Âyin-i cemi yürütür. Rehberi, dervişi, talibi eğitir, gözetler ve olgunlaşmaları için gerekli olan ruhî ve pratik bilgileri verir. Mürşidin, dünyada başıboş gezip âhireti harap etmemesi, Muhammed-Ali'nin yolunu sürdürmesi gerekir (Buyruk, s. 37-39).''

Mürşid:

-*Allah, Muhammed, Yâ Ali!* diyerek yere serilen posta üç defa niyâz ederek post makâmına oturur. Akabinde okuduğu gülbânk ile cemi birler (EK:5). Cem

birlemesinden sonra mürşid ‘’destûr (izin)’’ verdikten sonra Alevi yol edebi ve erkânının bir gereği olarak, dizlerinin üzerine oturan talipler artık bundan sonra rahat bir oturuşa geçerler (Kaleli, 1996:214).

Oniki Hizmet’te mürşidlik makamının esas sahibi ‘pîr’dir. Pîr ise Hz. Muhammed’dir. Alevi kültüründe pîrden sonra gelen mürşidler irşad faaliyetini pîrlik makamını temsilen yaparlar. Mürşid ise Hünkâr Hâc-ı Bektâş-ı Velî’dir. Günümüzde ise bu mürşidlik faaliyetini Alevi dedeleri icra etmektedirler. Burada bir otorite kaybından bahsetmek mümkündür. Çünkü artık pîr ve mürşid yoktur. Geride miras bıraktıkları öğretileri ve hizmetleri vardır. Bu öğretileri ise yeni nesillere aktaran ve hizmetleri yürütenler de dedelerdir.

b. Rehber: Rehberlik makâmı, tüm hizmet ehline yol gösterme makâmıdır. Görev olarak İmam Hz. Hüseyin efendimizi temsîl konumunu hâizdir (K.D.1). Mürşidin en büyük yardımcısıdır (K.K.10). Mürşid yani günümüzde dede, bulunmadığında yerine vekâlet eder. Taliplere yol gösterici, kendilerine klavuzluk edici görevleri bulunan rehber, Alevi cânlara bu yolun edeb, erkân ve öğretilerini tanıtmakla yükümlüdür (K.K.55). Musâhiplik Cemi töreninde, ikrâr vermeleri için musâhipleri ceme taşımakla görevlidir (K.K.96).

Rehber, ‘’tarîkata girmek isteyenlere kural ve koşulları öğretir. İsteklileri bu konuda eğitir ve olgunlaştırır. İkrar verip, nasip alırken önderlik yapar. Rehberin şerîâtta âmil, tarîkatta kâmil ve cömert olması gerekir. Gönlü geniş, sevgi dolu; elinden, dilinden, fiillerinden kimsenin incinmediği, yüce ahlâk sahibi, âlim biri olmalıdır. Rehber, dedenin yardımcısı ve vekili olup, dedenin bulunmadığı zamanlarda onun yapması gereken işleri yürütür (Buyruk, 1959:40-41).’’

Rehberlik hizmeti, herkesin yapabileceği bir iş değildir. Rehber, şeriâtın kaide ve kurallarını çok iyi bilmelidir. Tarikâtta ise kâmil bir kişi olmalıdır. Rehber olan kişinin gönül kapısı açık, dili ise tatlı olmalıdır. Hâl ve hareketleri ile de asla hiç kimseyi incitmemelidir. Aynı zamanda rehber, görgü ve bilgisini derinleştirmiş olmalıdır. Talipler arasında vereceği kararlarda mutlaka âdil davranmalıdır (Yardımcı, 2009:7).

Rehber konumunda olan kişi, tüm On İki Hizmet ehliyle birlikte cem ritüelinin yapıldığı hizmet meydanına birlikte gelir. Bu da kendisi için bir görevdir. Kendisiyle birlikte bu alana gelen diğer hizmet ehline rehberlik yapacak kişidir. Bunun ilk adımı da cem yapılacak alana hep birlikte gelmektir (Kaleli, 1996:214).

c. Gözcü: Alevilikte, Ebû Zerr el-Gıfârî hazretlerini temsil eden gözcü, cem ritüelinde, nizâm, intizâm ve sükûneti sağlamakla görevlidir. ‘’Rehberin yardımcısıdır. Tarîkata yeni girmiş talipleri ve dervişlik derecesine yükselmiş tarîkat mensuplarını gözetler. Tarîkat kurallarına aykırı davranışta bulunmamaları için uyarır. Gerektiğinde yol gösterir. Yaramaz davranışta bulunanları uyarır veya rehberi konu hakkında bilgi sahibi kılar (Buyruk, 1959:81).’’

d. Peyik (Haberci): Bu hizmeti yapana *‘’pervâne’’* de denir. Cem ritüelinin yapılacağını mürşidin emri ile tüm taliplere duyurur. Bu görevi köylerde ev ev gezerek yerine getirir. Yörede eskiden evlerde de cem yapıldığından peyik yani haberci, işlevini yerine getirmekte iken, günümüzde böyle bir imkân olmadığından peyikin işlevini yerine getirmesi söz konusu değildir. Ancak cem evlerinde yapılan cemlerde sembolik olarak temsil edilmektedir (Üçer, 2010:355-367).

e. Bekçi (Kapıcı-Ayakçı): Cemevine gelen talipleri karşılar (K.D.1). Cem ritüeli yapılırken, ceme katılanların âdâb ve erkân içerisinde oturmalarını dizayn eder. Gözcünün yardımcısı pozisyonundadır. Aynı zamanda cemevini ve cem ritüeline katılanların evlerini gözetleyip, güvenliklerini sağlar. Geçmiş yıllarda, bu törenleri muhtemel bir baskından korumak ve içeride bulunan kişileri oluşabilecek tehlikelerden haberdar etmek için görevli bulunan kişidir.

Âyin-i ceme gelen taliplerin boş kalan evlerini gözetler. Hırsızlık, yangın gibi zarar verici olaylardan korur. Evlerinde bıraktıkları hayvanlarının herhangi bir zarar görmelerini ve zarar ortaya çıkarmalarını önler. Âyin-i ceme dışarıdan yapılacak olan engellemeleri önceden görerek gözcüyü uyarır. Görevi âyin-i cem ve cemevinin dışındadır (Buyruk, 1959:81). Kent yaşam kültürüyle birlikte bekçinin de işlevselliğini kaybettiğini söylemek mümkündür.

f. Zâkir (Âşık): Cem ritüeli esnasında yapılan zikirleri sevk ve idare etmekle görevli kimsedir. Zâkir, zikirle uğraşan kişidir. Yerde, gökte, zikir sırasında tabiptir, arıdır. Cebrail’in hizmetini üstlenmiştir (Buyruk, 1959:42-44).

Genellikle sesi güzel olanlardan ve saz çalabilenlerden seçilir. ***Mürşidin emri ile cem töreni süresince zikri yönetir***. Kur’ân okur, ilâhî okur, deyiş, nefes ve duaz söyler. Mersiye ve nevruziyeler söyler. Söylediklerini saz eşliğinde icrâ eder (K.D.1). Nefes ve deyişleri saz eşliğinde söyleyen âşık duasını alır (EK:6).

g. Farrâş (Süpürgeci): Cem yapılacak olan mekânların temiz tutulması gerekir (K.K.77). Bu gibi yerlerin temizliğinden sorumlu olan kişiye farrâş yani süpürgeci denir (K.K.81). Kendisi *''Cârcı''* adıyla da anılır (K.D.1). Büyük cemevlerinin yapılması ve akabinde yeni temizlik ekipmanlarının ortaya çıkmasıyla birlikte günümüzde farraş hizmeti sembolik olarak işlev görmektedir. Cem ritüeli esnasında yerine getirilen her bir hizmet tamamlandıktan sonra farraş, koltuğu altında bulundurduğu çok küçük ve sembolik bir süpürge ile cem meydanına gelerek, dâra durup, alana süpürge vurmaktadır (K.K.12).

h. Postçu (Seccâdeci): Postçu; farrâşın, meydana câr (süpürge) çalmasının akabinde, cem ritüelinin her aşamasını sevk ve idare eden mürşidden dua (EK:8) aldıktan sonra, kollarının üzerine postu (seccâdeyi) alarak cem meydanına sermektir

Mürşid tarafından dualanan ve kutsallık atfedilen hizmetlerin üzerinde yapılacağı bu postu, kimse çiğneyemez. Posta oturan mürşid, cem topluluğunun idaresini ve cem esnasında yapılacak olan barıştırma vb. faaliyetleri oturduğu ve manevi güç alarak otoritesini sağlamlaştırdığı bu post üzerinde icra eder.

ı. Çerâğcı (Şamdancı/Delilci): Çerâğ kelimesinin, mum, kandil, fitil ve aydınlatma gibi anlamları bulunmaktadır. Mürşidin kendisine verdiği görev icabı; cem ritüelinin gerçekleşeceği alanda mevcut bulunan ışıklandırma sistemlerini kontrol eden, ortamın ışıklandırılmasını sağlamak ile görevli kişidir (K.K.10).

Bu hizmet ile sembolik olarak Hz. Ali'nin delîli (çerâğı) uyandırılır (yakılır) ki, cem erenlerinin toplandığı meydan aydınlansın. Çerâğcı, cem töreni yapılacağı zaman tüm şamdanları silerek parlatır. Kandillerin yağını fitilini tamamlar. Gazlarını katar. Mumlarını diker. Çerâğ tahtını (makâmını) hazırlar. Âyin-i cem süresince biten mumların yerine yenilerini takar. Biten gaz ve yağları tekrar doldurur. Ritüel için çerâğlar yakılır, cem ayini süresince de kandiller yakılı bulundurulur. Şamdanlar her gece yakılmaz. Cuma ve kurban geceleri usûlen yakılır (Kaleli, 1996:216). Günümüzde bu işlem sembolik olarak icrâ edilmektedir (K.D.1). Çünkü elektrikli lamba ve modern ışıklandırma sistemleri mevcut olduğundan artık bu gibi klasik araç gereçlere ihtiyaç duyulmamaktadır.

i. İbriktâr (Tezekâr): Cem ritüelinde ibriktâr bir diğer ismiyle tezekâr hizmeti, taliplerin yapması gereken maddi ve manevi temizliği sembolize etmektedir. İbriktâr,

elinde leğen ve ibrik, omzunda havlu ile âyin-i cemde hazır bulunur. Mürşidin abdest almasına ve yemekten sonra cânların ellerini yıkamalarına hizmet verir (K.D.1).

İbriktâr-tezekârlık hizmetinin asıl amaç ve işlevi taliplere maddi ve manevi anlamda temizliğin gereğini, önemini anlatmak ve kavratmaktır. İlkesel olarak bir erkek ve bir kız kardeş (bacı) tarafından yerine getirilmekte olan bu hizmet biçimi, cem âyini esnasında hizmet ehlinin ellerine sembolik olarak bir kaç damla su dökülmesi ve ellerinin havlu ile kurulanması şeklinde gerçekleşir. İbriktârlık hizmeti esnasında yerine getirilen bu sembolik işlem ile Alevilik bağlılarının hayatlarının genelinde maddi bir temizlik faaliyetinin yanı sıra manevi bir arınma külütürü de hâkim kılınmak hedeflenmiştir.

İbriktâr hizmeti ile sembolize edilmek istenen; manevi temizliği tamamlayan temel şey olan maddi temizliği de bir yaşam felsefesi hâline getirmek, ilke ve kural olarak temizliği esâs almak ve cemiyet içerisinde her iki anlamda temiz bulunmaktır. Temizliğe riâyet etmeyen, üstü-başı kirli olan, temiz kokmayan, hayatını sürdürdüğü evi oturulamayacak derecede pasaklı, kirli olan bir kişinin kendi hayatına olumlu manada bir yön verdiği söylenemez. Böyle bir şahsın arı, duru ve temiz olan Alevi cânların cem meydanında yeri yoktur. Cem ritüeline katılmak isteyen kişi, temizliğine ve üst-başına dikkat etmelidir.

Bir tür tarikât abdesti mahiyetinde olan bu hizmet, sembolik bir yıkamadan ibarettir. Çünkü cem törenine katılan her talip, cemevine bedenini tertemiz yıkamış olduğu halde gelir (M. Yaman, 1998:39).

j. Niyâzcı (Kurbancı): Cemevine gelen lokmaları ve kurbanları teslim alır. Kurbanları tekbirleyerek keser, yüzer ve pişirir. Lokma merâsimi zamanına kadar hazırlar. Lokma merâsiminde sofraları açar. Yemekten sonra sofraları kaldırır.

Kurbanlar gündüz vakti tekbirlenerek tığlanır (kesilir). Kesilen kurbanlıklar, genellikle evlerde pişirilir. Mutfak donanımı yeterli olan kimi cem evlerinde de pişirildiği vâkidir. Kurban ve lokma hizmetinden sorumlu olan kişi, pişirilen kurban etinden ve cemevine getirilen lokmalardan oluşan örnek bir ikrâm tabağını, lokma ve kurban sahiplerinden bir kaç kişi ile beraber meydana gelirler.

Mürşid, kesilen kurbanların üzerine üç kez tekbir getirerek kurban duası ve akabinde ise kurban gülbangı (EK: 14) okur (M. Yaman, 1998:42-45). Dedenin mutlaka

kesilen kurbanlar üzerine dua okuması ve ritüel esnasında kurban gülbangı seslendirmesi gerekir. İşin manevi boyutunu ilgilendiren bu aşama dedenin ibadetlerdeki otoritesinin etkisini bize göstermektedir.

k. Sakacı (Sucu): Sakacı, cem töreni süresince susayan taliplere su verir. Ayin-i cemden önce şerbet hazırlar. Şerbetleri ve suları kaplarına doldurur, hazır hale getirir. Nevruzda süt hazırlar (Gürer, 2008:38). Sakacılık ritüeliyle; Hz. Hüseyin ve Şühedâ-i Kerbelâ anılır. Şehitlerin hatırasına törendekilere su dağıtılırak bazı mersiyeler okunur. Bu hizmetteki asıl gâye; inanç, dürüstlük ve yiğitliğin sembolü olan Hz. Hüseyin'i muhabbetle anmak; vahşet, zulüm, kötülük, haksızlığın sembolü olan Yezid ve zihniyetini lânetlemektir.

Saka suyu, *''Rızâlık* ve *Bâde Suyu''* olarak da anılır. Bu sudan, törene katılan taliplere yetecek miktarda, bir kap içerisine konularak mürşid tarafından dualandıktan sonra herkese dağıtılır. Bu esnada zâkirler, Şâh Hatayî gibi ünlü ozanlardan nefes ve deyişler okurlar. Bu hizmet sadece cuma ve kurban geceleri icrâ edilir (Kaleli, 1996:216-217).

Burada yöre Alevi cemaatinin temel dinsel ritüeli olan cem gösterisine ait olan kavramlara kısaca değindik. Görüldüğü üzere bu kavramların içeriği ve kimi uygulamaları incelendiğinde dini otorite mekanizmasının en üst pozisyonunu haiz olan dedelerin bu kavram ve yapıların neredeyse her alanında mevcut oldukları gözlenmiştir. Alevi varlığının ve kimliğinin en belirgin hissedildiği alanlarda özellikle de cem ritüeli esnasında mürşid konumunda bulunan dedelerin büyük rolünün olduğu ve hatta kilit pozisyonunda oldukları görülmektedir.

4. Dede-Cem İlişkisinde Değişim

Dedelik kurumunda değişimin yaşandığı bir gerçektir. Yaşanan bu değişimin izlerinin, cem ritüeline de yansıdığı hakikati göz ardı edilemeyecek kadar belirgin bir durumdur. Modern öncesi Alevi topluluklarda ocakların gördüğü, bu dini hizmetin, artık kent toplumuna geçiş sürecinde cemevlerinin inşası ile karma bir otoritenin hakimiyeti altına girdiğini söylemek mümkündür.

Kentleşme serüveninin yarattığı değişimden; Alevi ocaklarının yanı sıra Alevilerin temel dinsel ritüelleri olan cem törenleri de etkilenmiştir (Yaman, 2012b:33). Cem ritüellerinin, yaşanan değişim sonucu dönüştüğü bu yeni form, 'kırsal geleneğin

kaybı' ve 'geleneği kent ortamında yaşatma' şeklinde telakki edilmiştir (Erdemir, 2005:945). Dedelik ve cem ilişkisinde geleneksel bağlamından farklı olarak kent eksenli yaşanan değişimi aşağıdaki (Yaman, 2012b:33-35) gibi şöyle özetleyebiliriz:

a. Cem Ritüelinin Amaç ve İşlevi Değişmiştir: Kırsal yaşamda icra edilen cem ritüelinin sahip olduğu geleneksel işlevlerinde farklılaşma meydana gelmektedir. İtikadi, hukuki, eğitim vb. işlevlerinde bir daralma görülmektedir: Örneğin, her hafta kimi TV kanallarında cem ritüelleri canlı/banttan yayınlanabilmektedir.

b. Cem Ritüellerindeki Dedenin Pozisyonunda Büyük Çapta Farklılaşma Olmuştur: Kentlerde icra edilen cem törenlerini cemevinin bünyesinde görev alan görevli dedeler yönetmektedir. Bu dedeler gönüllülük esasına göre ya da maaşlı olarak cemevinde çalışmaktadır. Bu görevi üstlenecek dedenin kim olacağına ise vakıf veya dernek yönetim kurulu/idarecileri karar vermektedirler. Cemevlerinde görevi bulunmayan dedelerin ise cem ritüelini yürütebilmesi istisnai (görevli dedenin hastalanması-izinli olması hali gibi) durumlarda mümkün olabilmektedir. Aynı zamanda cemevi dışındaki başka bir yerde cem yürütebilmek için anılan dernek ve vakıf yönetiminden izin almanın gerekli olması bu gibi kurumların yönetiminde bulunan kişilerin, dedelerin otoritesini paylaştıklarını hatta dedenin otoritesini aşan yetkilere sahip olduklarını göstermektedir. Bu durum dedelerin, kent yaşamında artık talipleri üzerinde etkisinin iyice azaldığını, postmodern dünyada geleneksel dedelere karşın bu yöneticilerin, kentsel dini yaşamın esas söz sahipleri olmaya başladıklarını bize göstermektedir.

c. Oniki Hizmet İşlevsiz Kalmış, Sembolik Bir Düzeye İnmiştir: Cem ritüelindeki Dede dahil görülen hizmetlerin (Oniki Hizmetin) işlevleri ve belli bir hizmetin yerine getirilmesi için takip edilen yol değişmiştir. Kimi hizmetler işlevini yitirmiş, kimisi de farklılaşmıştır. Örneğin: Peyikçi hizmeti yerine, telefon, mail, sosyal ve görsel medya araçları vb. araçlar işlevsel hale gelmiştir.

d. Geleneksel Cem Mekanı Değişmiştir: Değişim sürecinden Cemlerin icra edildiği geleneksel mekânlar da nasibini almıştır. Eskiden kullanılan büyük köy odaları gibi mekânlar modernleşme sürecinde yerini cemevi adlı mekânlara bırakmıştır. Postmodern dünya şartlarında ise kentlerde bu mekanların yerini, dergah, vakıf ve dernek adlı mekânlar veya dernek ve vakıf kontrolünde olan büyük cem ve kültür evlerine bırakmıştır.

e. Kimi Yerlerde Cem Günleri Değişmiştir: Eskiden dedelerce cem ritüelleri Perşembe gününü Cuma gününe bağlayan akşamlarda yapılmaktayken günümüzde bu cem yapma vakti kimi yerlerde değişmiştir. Cemler sosyo-ekonomik şartların yoğun hissedildiği şehirlerde taliplerin isteklerine binaen hafta sonlarında icra edilebilmektedir. Örnek olarak bir cemevi işlevi gören Şahkulu Sultan Dergâhı'nda cemler, halkın yoğun olarak katılım sağladığı Pazar günleri yapılmaktadır.

f. Cem Ritüelinin İcra Edildiği Ortamın Fiziki Görünümü ve Cem Yönetenlerin Kıyafetlerinde Değişim Olmuştur: cem ritüelinin icra edildiği kimi yapıların duvarlarında Hz. Ali ve Hâc-ı Bektâş-ı Velî, vb. geleneksel Alevilik inanç önderlerine ait resimlerin asılı olduğu görülmektedir. Kimi yerlerde bunlara ilaveten tanınmış kimi siyasilere ait resimler de asılabilmektedir.

g. Cem Ritüelinde Kullanılan Kimi Araçlar Değişmiştir: Ortamı aydınlatmada ve sembolik çerağ hizmeti görülürken çerağcının kullandığı mumların yerine elektrikli lambalar, dedelerin okuduğu deyiş, dua ve gülbankların yazılı metinlerini koydukları masa ve rahleler, ses düzeyinin artan kalabalık topluluğa rahat ulaşabilmesi için mikrofon ve ses kolonları, sanatsal anlamda bu işi daha iyi yapan profesyonel zâkirler, televizyon, video kayıtları, sosyal medyada (facebook-intagram vb. sosyal paylaşım sitelerinde) yapılan anlık canlı yayınlar vb. devreye girmektedir. Yakılan ocak, ortaya serilen post, dedenin vb. kullandığı asa ve mum vb. geleneksel ritüel araç-gereçlerinin giderek kullanım dışı kaldığı bir gerçektir.

h. Cem Ritüeline Katılım Amacı ve Düzeyi Değişebilmektedir: Önceleri cem ritüellerine katılımlar, sırf dini ve kültürel amaçlı iken günümüzde farklı gayeler ile ceme katılım sağlanabilmektedir. Ayrıca taliplerden düzenli olarak cem ritüellerine katılım sağlayanların düzeyi çok azdır. Düzenli katılım sağlayanlar ise dernek üyesi, görevlisi, ritüelde hizmet sahibidir. Diğerleri ise ya cem ritüelini ilk kez görmek için ya da araştırma amaçlı katılım sağlamıştır. Bazen Alevi olmayan kesimden de merakını gidermek amacıyla katılım sağlayanlar bulunabilmektedir.

ı. Cemin Manevi Anlam ve Etkisi Değişmiştir: Cem ritüeline katılanlar açısından bu törenin etkisi ve sonuçları değişebilmektedir. Cem ritüelinin, bireylerin anlam dünyasında yarattığı, dinsel, sosyal ve eğitsel etki ve katkıları farklılaşabilmektedir. Ayrıca okunan deyiş ve dualarda mevcut olan kimi bilgi ve

ifadelerin, günümüz taliplerince tam manasıyla anlaşılamadığı bu manada bireyin ritüel pratik ve sözlerini anlama düzeyinin değiştiği bir gerçektir. Hâlbuki geleneksel dönemde Alevi talipler, yaşanan ruhani halleri, kullanılan cem dilini ve pratiklerini çok iyi kavramakta idiler.

Kısacası yüzyıllar öncesine ait toplumsal koşullara göre şekillenen ve değişik sebeplerle halen kendini yenilenememiş olan dedelik kurumunu ve buna bağlı olarak Alevi yaşamında önemli bir yeri olan cem ritüelinin, kentlileşen bireylerin ne kadar anladığı/anlamlandırdığı ve kendi manevi yaşam alanlarına ne kadar/şekilde yansıtabildiği mevzusu bu konuda yaşanan değişimin önemli göstergelerini oluşturmaktadır.

5. Küs ve Dargın Olanların Barıştırılması

Dedelerin diğer bir sosyo-dini işlevi de aralarında anlaşmazlık bulunan kişileri barıştırmaktır. Aralarındaki ihtilaflı sorunları yerel mahkemelere başvurmadan evvel dedelerin çözüm odaklı dini otoritesine sunmak her Alevi için bir görevdir.

Alevilerin inanç hayatında ‘’râzı olma/rızâlık alma’’ konusu büyük bir önem taşımaktadır (K.D.1,4). Aleviliğin temel ibadeti sayılan cem ritüeli, talipler birbirinden râzı olmadan başlamaz (K.D.3,6). Talipler öncelikle birbirlerinden râzılık alırlar (K.D.2,7). Birbirleriyle konuşmayan, dargın olanlar; dedenin huzurunda mutlaka barıştırılırlar (K.D.1-7). Dede üç kez cem yapılacak mekânda bulunan cânlara şöyle nidâ eder:

‘’Değerli cânlar! Biraz sonra Hâk ile Hâk olacağız (yani ibadet edeceğiz). Bu nedenle aramızda dargın, küskün varsa ele gelsin, dile gelsin, hakkını talep etsin. Yoksa da Hâk cemdedir deyin!’’ Hâk cemdedir dediklerinde dede üç kez: ‘’Hâk sizinle olsun!’’ der. Bu şekilde rızâlık alınır ve ceme başlanır. Aksi takdirde helâllik ve rızâlık istendiğinde birisi ben filancadan râzı değilim derse, dede birbirinden râzı olmayan bu kişileri dâra kaldırır (sorgular). Bu esnada helâlleşir ve birbirlerinden râzı olurlarsa ibadete katılırlar. Aksi takdirde cem meydanından uzaklaştırılırlar (K.D.4).’’

Barışmayanlara çeşitli yaptırımlar uygulanır (K.D.5,7). Mürşid, toplulukta hazır bulunan herkese şu çağrıda bulunur:

‘’Mü’min, müslim, bacı, kardeşler! Bu yapmış olduğumuz cemlerimiz Kırklar Cemi’nin temsilidir. Alevi inanç ve felsefesine göre cemlerimizde küskün, dargın, alacaklı, verecekli, gönül kırmış kişilerin yeri yoktur. Kul kuldan râzı olmadıkça, tanrı kuldan râzı olmaz. Bu meydan, gerçek erenler meydanıdır. Bu meydanda;

haklının hakkı, haksızdan alınır, gönüller barıştırılır, sorgu suâl yapılır. Bu meydan; kin, kibir, düşmanlık meydanı değildir. Bu meydan barış ve kardeşlik meydanıdır. İçinde kin, kibir, bencillik, kıskançlık gibi kötü huyları olanlar bu yola gelmesin. İçinizde küskün ve dargın varsa, birbiri ile görüşsün, barışsın. Çünkü mü'minde kin, kibir olmaz. Cemimizde bulunan bacılar, kardeşler, sizlere sesleniyorum:

Kimin kimden alacağı varsa, kim kimden dargın ya da istekliyse meydana gelsinler. Bu cemde ibadetimizi yapabilmemiz için; dargın, küskün alacaklı-verecekli kimsenin olmaması gereklidir. Her kim saklarsa ortaya gelmezse, sakladığı gibi, kalkıp cemi terketmezse, İmam Hüseyin'den şefâat ummasın.

Canlar! Üzerinizden saat geçti, gün geçti, hafta geçti, ay ve yıl geçti. Gün bugün, saat bu saat. Sırtınızda iki gözlü bir heybe! Meydana döktüğünüz erenlerin malı, gizlediğiniz sizin malınız. Doğru söylerseniz doğruluk görürsünüz. Eksik, noksan ve kusurlarınızı gizlerseniz, yükünüzle gelir yükünüzle gidersiniz. Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dârdan hayır ve şefâat görebilmeniz için, doğruyu söyleyiniz gizli kalmasın.'' (Yaman, 1998:25-27)

Mürşidin taliplere bu seslenişinin akabinde, dargın, kırgın veya şikayetçi olan birileri varsa meydana gelir, mürşidde onları barıştırır. Barışmaya yanaşmayanları ise gözcülük ile görevli olanlar, kendilerini münasip bir üslup ile cemevinden ayrılmasını sağlar. Sonrasında mürşid:

''Davaya mana!

Âşıka nişân!'' diyerek, sağ ve sol tarafında oturanlar ile görüşür. Cem ritüeline katılan herkes kendi yanında oturanlar ile görüşür. Bu esnada bayanlar ve erkekler hemcinslerinin omuzuna niyâzda bulunurlar. Bu görüşme biçimi; topluluğun birbiriyle râzı olma (rızâlık alma) ve birbirlerinden hoşnut olma manasına gelir.

6. Suçluları Düşkün İlan Etmek

Düşkünlük, Alevi-Bektâşi kurumunun ihtivâ ettiği hukuk sistemi içerisinde yer alan bir cezâ sistemidir (Bal, 1997:97). Düşkün, ''yol terbiyesine aykırı davranan, suçlu kimse'' (Korkmaz, 2003:106) anlamına gelmektedir. Bu inanç sisteminde grup normlarına uymadıkları için, bireylerin cezâlandırıldığı sisteme düşkünlük adı verilmektedir (Gürsoy-Kılıç, 2008:98).

Düşkün olan kişilerin ise durumu daha farklı olup onlara bazı sert cezâlar verilir, toplum tarafından dışlanır, hatta toplum baskısı kurularak başka yere göç etmesi sağlanabilmektedir (K.D.1,4,5). Düşkün olanların yargılanması, ''**Düşkün Meydanı**'' adıyla anılan meydanlarda bir mürşidin ve cemaat huzurunda yapılır. Bu meydanlarda

ayrı bir yargılama süreci uygulanmaktadır ki, düşkün olanın düşkünlüğünü kaldırmak için yapılan yargılama törenine ‘’**Mürüvvet Meydanı**’’ denilir (Keskin, 2004:48).

Kureyşan Ocağı dedelerinden M. Ali Tutal bu meydana ***‘’Ulu Divân’’*** adını verdiklerini ve kutsallık atfedilen dede postunun serildiği bu mekânda; halk nazârında hoş karşılanmayan; hırsızlık, adam öldürme ve kadın kaçırma suçunu işleyenlerin düşkün ilan edildiklerini ve mânevî anlamda bu ulu mahkemede yargılandıklarını ifade etmiştir (K.D.4).

Bazı dedeler tarafından *‘Hak Mahkemesi’* olarak da nitelendirilen (K.D.1, K.D.2.) düşkünlük meydanındaki yargılama süreci ve düşkünlük kurumuna ait önemli noktaları şunlardır:

- Haksızlığa uğrayan veya buna şahit olanlar ve hatta vicdan azabı duyan suçlu kişi dedeye bu konuyu iletir.
- Düşkün kişi talip veya dede olabilir. Talip ile dedenin düşkün ilanında mekanizmanın işlerliği aynıdır. Tek farkla dedeyi, onun bağlı olduğu dede yani pîri veya pîrinin de bulunduğu dedelerden oluşan bir grup dede yargılar (Metin, 1997:45). Düşkün ilan edilen dede posta oturamaz, başka bir deyişle dedelikten men edilir (K.D.1,6).
- Dede, kendisine intikal eden olumsuz bir konuyu ceme başlamadan önce gündeme getirebilir veya konu yine olayın tarafları veya şahitlerince cem meydanına getirilebilir (K.D.1,4). Meselenin ceme getirilmeksizin karşılıklı râzılıkla çözüldüğü durumlar da mevcuttur. Ancak genel kural sorunun cem esnasında çözülmesi şeklinde olmaktadır (K.D.4).
- Cem sırasında konunun tarafları dinlenir. Dede, *‘’Cem Erenleri’’* olarak anılan topluluğun özellikle dede soylu yaşlılarının ve hatta cemaatin de görüşüne başvurmak suretiyle karar verir.
- Topluluk huzurunda dedenin açıkladığı karar kesindir. Nadir hallerde dede karar vermekten kaçınarak konuyu pîrine havale edebilir (K.D.1-4).
- Suçlanan kişi veya kişiler cezâlandırılabileceği gibi affedilebilirler de.[31]

[31] http://www.aabf-inanc-kurumu.com/Alevilik/Alevilikte-duskunluk/ 27.05.2011

- Bazı hallerde *‘’sitemi kesilen’’* (cezâlandırılan) kişinin verilen karara uymadığı yani maddi-mânevî cezâsını yerine getirmemesi nedeniyle konu yeniden dedeye getirilebilir veya yukarıda belirtilen iki üst makâma yollanabilir (K.D.1).
- Cezânın ağırlığına göre düşkünlük cezâsı toplumdan dışlanmaya kadar varabilir. Toplumdan dışlanan kişiyle ailesi dâhil herkes ilişkisini keser (K.D.2,4,7). Kendisi cem ve cemaatlere alınmaz. Kurban kesemez, kurban lokması yiyemez (K.D.1,4). Bazı bölgelerde bu toplumdan dışlanmışlık yıllar sürer. Ancak dedenin huzurunda toplanan cemaat affedilmeyi de sağlayabilir (Keskin, 2004:47-48).

Düşkünlük bir Alevi için çok büyük bir küçümsenme ve dışlanmayı beraberinde getirir. Düşküne ailesi dahi sahip çıkamamaktadır (K.D.4,7). Düşkünün musâhibi de mânevî açıdan topluluk önünde sıkıntılı durumdadır (K.D.2). Çünkü onun yol kardeşi artık içinde yaşadığı toplumun dışladığı bir kişi olmuştur (K.D.7).

Alevi topluluklarda kontrol mekanizması görevini icrâ eden düşkünlük kurumu, varlığı ile icrâ ettiği fonksiyon sayesinde kendi toplumunu yozlaşmaya götürebilecek her türlü fesat sayılabilecek iş ve davranışlardan muhafaza etmeyi hedeflemiştir (Keskin, 2004:137). Düşkünlük kavramı günümüzde daha çok çıkarcı ve ahlâksız kimseler için kullanılan genel bir kavram şeklini almıştır.[32]

Alevi bireyler, dini otorite olan dedelerin kendilerine sürekli telkinde bulunduğu ve Aleviliğin ana esâslarından biri olan *‘’eline, diline ve beline sahip ol!’’* ilkesine sımsıkı sarılmak zorundadır. Bu husus, cemaat mensubiyetinin temel şartlarından biridir. Her Alevi birey bu temel ahlâki ilkelere uymak zorundadır. Dede huzurunda bu ilkelere uymaya dair söz verdiği halde sözüne aykırı bir davranışta bulunan kişi dede tarafından ‘’düşkün’’ ilan edilir. Düşkün ilan edilen Alevi bireylere maddi ve mânevî cezâlar verilmektedir. Bu cezâlar; kınama, ihtar, belli bir süre dini ve sosyal törenlere kabul edilmeme, sürgün, para cezâsı, dayak atma vb. gibi hükümlerden oluşmaktadır (Altıntaş, 2006:466; Fığlalı, 1996:373-374).

Alevi dini otoriteleri tarafından düşkün ilan edilen kişilerin düşkün ilan edilme sebeplerinden bazıları şunlardır: dede ve meydan erlerine karşı yalan söz söylemek, pîr ve ocak hakkı olan ücreti ödememek, Yezid ehliyle (Sünnîlerle) evlenmek, nikâhı

---

[32] http://www.veliturkarslan.com/ob.html 27.05.2011

altındaki kadından boşanmak, birden fazla evlilik yapmak, zina etmek, sırrı fâş (ifşâ) eylemek, hırsızlık yapmak, adam öldürmek, gerektiği vakit Alevi cânlardan yardımını esirgemek vb. (Said, 2000:149; Fığlalı, 1996:373-374).

Düşkün ilan edilmek ve bir süre bile olsa Alevi topluluğundan dışlanmak, en ağır cezâ olarak telakki edilir. Dede tarafından düşkün ilan edilen kişi, Alevi topluluğundan bir nevi uzaklaştırılma cezası almıştır. Bu sert sosyo-dini disiplin kuralı gereği; kimse onu evine kabul edemez, kendisine yemek veremez ve ona yardım etmeye cüret edemez. ‘’Bu süreçte Alevi topluluğu içerisinde kendisine rahat bir ortam bulamayan düşkün edilen kişilerin önünde tek bir çözüm yolu vardır: Sürgün…’’(Altıntaş, 2006:467; Mélikoff, 1998:271).

Bazı Aleviler, günümüzde şehirleşme ve okur-yazarlık oranının artmasıyla her ne kadar aralarındaki ihtilaflı meseleleri yerel mahkemelere taşısalar da işin özünde Aleviler için dini ve toplumsal otorite mekanizmasını hiçe sayarak resmi mahkemelere başvurmak bile başlı başına düşkünlük suçu işlemek kapsamında değerlendirilmekte ve bunu yapan bireyler düşkün ilan edilmekle yüz yüze kalabilmektedir (Eren, 2002:163). Böylelikle, sorunların çözüm mercii olan dedeler, bu toplumsal normlar ile sorun çözücü yönlerini garanti altına almaktadırlar. Her ne kadar işlevsel anlamda düşkünlük kurumunun varlığı Alevi toplulukları ve dedeler için önemli olsa da günümüzde bu kurumun fonksiyonel olarak işlerliğinde azalmalar meydana geldiğini söylemek mümkündür. Zaten çalışma alanında da yapılan görüşmelerde bu kurumun işlevselliğini kaybettiği yönünde bilgiler edinilmiştir (K.K.14, 52, 80).

7. Alevilikte Geçiş Ayinleri ve Dedelerin Rolü

Doğum, evlilik, ölüm gibi insanların hayatında önemli yer tutan evreler vardır. Bu evreler primitif kültürlerden günümüze değin dini bir karakter taşır ve dini katılımın yoğunluğu ile tasvir edilir. Bu durum antropolji literatüründe giriş/geçiş ayinleri olarak tanımlanır. Bu ayinler Alevi topluluklarında, dedeler tarafından icra edilir. Sadece dini alanda değil bir takım sosyal aktivitelerde de bir otorite olarak kabul edilen dedelerin, toplumsal yaşamdaki diğer bazı ritüellerde de rolleri bulunmaktadır. Bayram kabul ettikleri günlerde, örneğin Hıdrellez Bayramı gününde, kutlama mekânı olan mezarlıklar ziyaret edilir, ölmüşlerin rûhlarına dualar edilir. Dedeler, bayram günlerinde yaşadığı bölgede bulunan taliplerinin evlerini ziyaret edip kendileriyle bayramlaşırlar

(K.D.7). Bu bayram günü yapılan ziyaret ve dua merâsimlerini yönetmek dedelerin önemli görevleri arasındadır (Bozkuş, 2000:241-252; Eröz, 1977:331-356).

Düğünlerde nikâh kıyma işi, dedelerin dini görevleri arasında sayılır (K.K.21). Dede, yeni evlenen çiftlerin nikâhlarını kıyar ve kendilerine huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmeleri için dua eder (K.K.5). Sünnîlik karşısında Alevi olma refleksini canlı tutmada ve Alevilerin kendisini ‘’öteki’’ne göre konumlandırmasında ayrıca kimliklerini muhafaza etmesinde etkin nüfuz sahibi olan dedelerin, Sünnî ve Alevi evliliklerine bakış açısı ve etkisi kendisine sorulduğunda dede Ali Büyükşahin bu konuda şunları söylemiştir:

‘’Çağdaş ve uygar bir ülkede farklı dinlerden, mezheplerden, ırklardan olanların birbiriyle evlenmesi elbette ki demokratik bir düşünce ve eylemdir. Eğer kültürlere, geleneklere, örf ve adetlere saygı duyulmazsa birlikte yol alınamaz. O bakımdan evliliğin birlikte yürütülmesi için karşılıklı sevgi ve saygının olması şarttır. Aynı zamanda özverili olmak da bu konuda önemli rol oynar. Eskiden Sünnî ve Alevi olanlar, bu konuda çok uzak duruyor ve titiz davranıyordu; ama şimdi çağın gereği olarak evlilik yapanlar çoğalmaktadır.’’(K.D.1).

Edinilen bilgilere göre bazı Alevi aileler, Sünnî olan kimi ailelere kız vermişlerdir. Buna mukabil olarak da bazı Sünnî ailelerin de Alevilere kız verdiği ve bu konuya dedelerin müdahil olması söz konusu olmamıştır denilmektedir (K.K.49). Yapılan araştırmada, kendisi Sünni (K.K.118) eşi (K.K.119) Alevi olan evli bir çiftin varlığı bu hususa örnek olarak gösterilebilir. Görüşme esnasında kaynak kişilerimizin vermiş oldukları bilgiler şöyledir:

‘’Ben Sünniyim ama eşim Alevidir. İkimiz de Müslümanız. Aramızda mezhepsel açıdan bir sorun yok. Ben Ramazan orucu tutarım eşim kendi inancı gereği tutması gereken oruçları tutar. Önemli olan sevgi ve bir diğerine saygılı olabilmek.’’ (K.K.119).

‘’Kocamın Alevi olmaması evliliğimize engel değil ki! Kimsenin de bize müdahale etmeye hakkı yoktur! Birbirimizi sevdik ve evlendik. Kocam da Alevi olduğum için bana zorluk çıkarmıyor. Karşılıklı olarak birbirimizi anlamaya ve birbirimize değer vermeye çalışıyoruz. Düşüncelerimiz değişik bile olsa ikimizde müslümanız sonuçta. Farklılıklarımız zenginliğimizdir.’’ (K.K.117)

Başka bir örnek olarak ise İlahiyat Fakültesi mezunu olup okullarda din kültürü öğretmenliği yapan (K.K.121) kaynak kişinin *‘nenesinin Sünni, dedesinin Alevi olduğunu, yaptıkları evlilik sonucu aile bireylerinin İslam dinini ve gereklerini nenesinden öğrendiklerini, bu bilgiler ışığında ailesinin namaza başladıklarını,*

kendisinin bu konuma gelmesini nenesinin, dinlerini aile bireylerine öğretmesine borçlu olduğunu' ifade etmiştir.

Bu konuda kimi Alevi taliplerle yapılan görüşmelerde şu görüşler öne çıkmıştır:

''Alevi bir kişi ile Sünnî bir kişinin evlenmesi O kişilerin bileceği bir iştir (K.K.7). Dini olarak herhangi bir sorun yok. Ama geçmiş tecrübelerden biliyoruz ki işin pratik tarafı oldukça zor oluyor (K.K.8). Yani evlendikten sonra sorunlar başlıyor. Evli çiftler birbirlerinden kendi inançlarına girmelerini istiyor, hatta bu noktada baskı yapıyor. O vakitte sorunlar başlıyor.''(K.K.19).

''Geçmişte bazı sorunlar yaşayanlar olabilir. Ama bu çağda bu gibi konuları büyütmenin anlamı yoktur. Alevi olmamız bizim için bir sorun olmadı olmaz da. Mutluyuz böyle.'' (K.K.120).

''Aslında çevrenin baskısı olmadı değil. Laflardan çekiniyor insan. Ama gönül ferman dinlemiyor ki. Ne de olsa kocamla birbirimizi seviyoruz. Alevi yada sünni olmak bir günah mı? Alevi de müslüman sünni de müslümandır. Kimin ne dediği değil kalbimizin ne dediği önemli. Bu kalbin de bizim de sahibimiz Allah'tır. Kimsenin karışmasına gerek yok!'' (K.K.118).

Aynı şekilde dede, sünnet olacak çocuklarında sünnet merâsimlerine katılır, erkekliğe ilk adımı atan Alevi çocuklarına hayır dualarda bulunur (K.K.20). Dedelerin bu gibi düğünlere katılımı şehirleşme ile birlikte asgari düzeye inmiştir (K.D.7).

Alevi topluluklarda, hasta ziyaretlerinin de önemli bir yeri vardır. Alevi bir cân, sağlığını yitirdiğinde aynı inancı paylaşan dede ve talipler kendisini ziyaret edip ona moral verirler. Bu ziyaretler hasta için bir teselli vesilesi olur. Hastanın ekonomik durumu göz önünde bulundurularak kendisine, ihtiyacı olan gıda vb. yardımlar da yapılabilir. (M. Yaman, 2012:14). Bu gibi ziyaretler köy yaşamlarında daha sık olmakla birlikte şehir hayatına geçişle oldukça azalmıştır (K.K. 27,33,55).

Hasta ziyaretleri kısa olur (K.K. 1,8,26). Evden çıkmadan önce hasta olan şahsa dede, dua niyetine şifâ dileğinde bulunur (K.D. 1,5,6). Kimi zamanlarda da hasta olan kişi ya kendisi ya da akrabaları tarafından şifacı pozisyonundaki dedelere getirilir, kendisine şifalı tastan su içirilmek ya da şifa vesilesi sayılan Hz. Hüseyin'e ait olduğu söylenen çizme vücuduna sürülmek suretiyle dedenin duası alınır (K.D.7). Böylece dedenin ve uyguladığı ritüellerin şifa vesilesi olması beklenir. Tüm bu uygulamalardan sonra ziyaretçiler, hastanın yanından ayrılır.

Hasta olan kişi vefât edince, dede veya hizmeti üstlenen er veya bacı tarafından ölen şahsın gözleri yumulur. Enlice bir bez ile ölen kişinin çenesi çekilerek ağzı

kapatılacak şekilde başından bağlanır. Bu esnada çene kapama işlemi yapan dede/er/bacı tarafından ölen cânın göğüs hizasında durularak şu dua yapılır:

''Allah, Muhammed, Ali inancı üzere ölmüş olsun!

Ey Allahım!

Onu bağışla. Onun derecesini hidayete ermiş kimseler içinde yücelt. Bizleri ve onu affet.

Ey evrenlerin rabbi!

Onun kabrini geniş eyle ve orasını ona ışıklı kıl!'' (M. Yaman, 2012:15-16).

Bu dua birkaç defa okunarak tekrar edilir. Duadan sonra düvazimam okunur. Salâvatlar getirilir. Ölen kişinin elbiseleri çıkarılır. Üstüne bir örtü örtülür. Sonra bir çarşafa sarılarak ***''Hâk Döşeğine''*** (yere) indirilir. Başında üç tane mum uyandırılır (yakılır). Yaşlı cânlar ölenin evinde kalıp beklerler. Ölenin yanında güzel kokular bulundurulur (M. Yaman, 2012:16).

Ölen Alevi bireyin cenaze törenine katılan dedeler, Alevi örfüne göre cenazenin yıkanması, namazının kıldırılması, defin işlemleri ve hayatını kaybeden Şahsın mezarında, evinde Kur'an okunması ve dua edilmesi gibi ritüellerin hepsinde baş aktördür (Altıntaş, 2006:467-468). Dedelerin olmadığı veya müsait olmadığı durumlarda Adıyaman yöresinde bu gibi ritüelleri kendi cemaatinden olan imamlar yürütmektedir (K.D.2). Kendi imamları da bulunmazsa Sünnî kesimin imamları cenaze namazını kıldırabilir, defin ve dua işlemindeki dini ritüelleri uygulayabilmektedir (K.D.4).

Alevi taliplerden (K.K.21) kendisiyle yaptığımız görüşmede bir dedenin sosyal hayatta özellikle de cenaze işlemlerindeki rolünü ve bir talibin öldükten sonra kendisine dede tarafından yapılan işlemi şu şekilde anlatmıştır:

*''Dede sosyal hayatta tabi ki önemli rol üstlenir. Hele ki cenazelerde kendisi muhakkak yer alır. Mesela, Bir Alevi cân vefât ettiğinde onu hemen gömmeyiz. Bir gece bekletiriz. Vücudunun sıcaklığının soğumasını, bağırsaklarının iyice gevşemesini bekleriz. Bu arada dedeyi çağırırız. Kendisi gelir, cenazeyi oturtur. Ölünün sırtını ve karnını iyice sıvazlar. Afedersin içinde kalan dışkı vb. bu şekilde çıkar. Sonra kendisini yıkar ve kefenleriz. Sonra dede ölünün üstüne Kur'an okur. Dua eder. Şişmesin diye karnının üstüne bir demir parçası ya da bıçak koyarız. Sabah olunca da götürüp mezarda defnederiz. Dede, kendisine mezarda dua okur. Cenaze namazı yerine dua ederiz kendisine. Bunu genellikle bizim dedelerimiz yapar. Kendileri olmadıklarında ise imamlar cenaze duasını yaparlar (*dua ederler*).''(K.K.21).*

Cenaze defninden sonra telkin adıyla bilinen dua dede veya İmam tarafından Türkçe dilinde yapılmaktadır (K.D.1,4). Dedeler, bu hususu; *‘’böylelikle ölü için Allah’tan ne istediğimizi anlayabiliyoruz (K.D.1,4,7)’’* diye açıklamaktadırlar. Dedeler, mezara doğru dönüp ölen şahsa telkini (EK: 19) (dirilerin ders almalarını hedefleyerek (K.D.4,5) yapmaktadırlar. Telkinden sonra dede, mezarlıktan cenazeye katılanlarla birlikte ayrılır (K.D.4,7).

Dedelerin toplumsal anlamda işlevlerini özetlemek gerekirse:

- ❖ Dini ve sosyal bakımdan Alevi topluluklara liderlik etme, tavır, davranış ve yaşantısıyla örnek olma,
- ❖ Toplumu aydınlatmak ve bilgilendirmek,
- ❖ Toplumda birlik, beraberlik ve dayanışmayı sağlamak,
- ❖ Dini ve sosyal ayin ve törenleri (cenaze, cem, evlenme vb. törenleri) yönetmek,
- ❖ Adaleti sağlayıcı tedbirler almak, gerekli yaptırımları uygulamak ve suçluları düşkün ilan etmek,
- ❖ Alevilik inancını ve gelenekleri yaşatmak ve yeni nesile aktarmak,
- ❖ Sahip olduğuna inanılan kutsal güçleri sayesinde; Alevi halkından, maddi ve mânevî sıkıntı ve sorunu olanların, hastaların başvuru mercii olmak şeklinde özetleyebiliriz.

Dedelerin, sosyal hayatta gördükleri işlev gereği Alevi kesim arasında azalan etkisiyle birlikte hâlen saygın bir yer işgal ettikleri görülmektedir. Fonksiyonel açıdan yaptıkları dini önderlik, kendi dini otorite mekanizmalarını korumalarına yardımcı olmuştur.

Her ne kadar değişen dünya şartları, artan nüfus ve şehirleşme oranı bu işlevi azaltmış olsa bile kimi dedeler yörede kısmen de olsa aktif olarak rol almakta ve sosyal yapıda kendilerine biçilen misyonu yerine getirmeye devam etmektedirler. Dede ve talipler arasındaki ilişkilerin dini ritüellerde istenilen düzeyde olmayışına karşın kendi içlerinde ortaya çıkan bu mesafe açığının ölüm, taziye, düğün vb etkinlikler sayesinde kapatılmaya çalışıldığı bir gerçektir.

E. DEĞİŞİM ve DEDELİK KURUMUNDA DEĞİŞİMİN BOYUTLARI

Ali Yaman, *‘’Alevilikte Dedelik Kurumu ve İşlevleri’’* adını taşıyan çalışmasında, son yıllarda dedelik kurumunda meydana gelen değişimi ve dedelerin asli işlevlerinin süreç içerisinde ortadan kalkmasını; 1. Dünya Savaşı, Kurtuluş Savaşı ve akabinde Cumhuriyet’in ilanı ile yaşanan siyasi ve ekonomik hayattaki değişim ile 1950’li yıllardan itibaren başlayan ve giderek artarak devam eden köyden kente göçlere bağlamaktadır (Yaman, 1996:74).

Fevzi Rençber, modernleşme, sanayileşme, şehirleşme ve büyük kentlere yapılan göç vb. sebeplerle Alevîlerin, dede ve ocaklardan uzak kaldıklarını. Bunun neticesinde düşkünlük gibi Alevi kurumların ve dedelerin çeşitli yaptırımlarının artık Alevî toplumu üzerinde etkinliğini kaybetmeye başladığını belirtir. Bunlarla birlikte büyük kentlerde yaşam süren taliplerine ulaşmak adına, kırsal bölgelerde yaşayan kimi dedelerin, kırsal ayrılarak taliplerin yaşam sürdükleri şehirlere yönelmişlerdir. Buralarda kimi dede ve Aleviler tarafından, cem ve kültür evleri, vakıf ve dernekler kurmak suretiyle kurumsal bir hal almaya başlamışlardır. Böylelikle yurt içinde kurulan çeşitli Alevî dernek ve vakıfları, Alevî örf ve gelenek ve uygulamalarının muhafazasını sağlamış ve Alevîlerin örgütlenmesi adına önemli işlevler yerine getirmişlerdir. Alevîler, kurdukları bu cem evleri vb. yapılarla dedelik kurumunun kaybolan işlevselliğini tekrar aktif hale getirmeye ve dedelerin toplum katındaki azalan saygınlığını tekrar eski seviyesine çıkarmayı hedeflemişlerdir (Rençber, 2012:179).

G. L. Clarke, dedelerin değişen işlev ve rolleri bağlamında yaptığı bir araştırmada; gözlemlerine dayanarak, dedelerin, kurumsal rollerini devam ettirdiklerini belirtmelerine rağmen aslında bu işlevsel rollerini artık devam ettiremediklerini, haddizatında bu konuda yetersiz bile kaldıklarını belirtmektedir. Tüm bu gerçekliklere rağmen dedelerin, talipleri üzerindeki etkisinin (kısmen) devam ettiğini de ifade etmektedir (Clarke, 1998:212-239).

David Shankland, yaptığı uzun soluklu Alevilik konulu araştırmaları neticesinde dede ve talip ilişkilerinde değişmelerin ortaya çıktığını belirtir. Alevi kurumları üzerinde modernleşme süreci neticesinde meydana gelen değişime dikkat çeken Shankland, bununla birlikte; şehirlere göç eden Alevi topluluklarının kırsal yaşamla olan münasebetlerinin halen devam ettiğini ifade etmektedir. Aynı sosyo-ekonomik şartlara sahip olan dede ve taliplerin bu kır-kent ilişkilerinden tamamıyla kopamadığını

belirtir. Bu homojen yapının, kent yaşamı koşullarında heterojen bir hale büründüğünü ve bunun sonucu olarak da dede-talip münasebetlerinin farklılaştığına dikkat çeker. Kendisi aynı zamanda bu gerçekliğin yanı sıra, kırsal yaşam alanlarından kentlere doğru bir sürekliliğin de mevcudiyetini muhafaza ettiğini belirtmektedir. Oluşan bu yeni yaşam alanı koşullarında dedenin halen varlığını koruduğunu fakat eskiden olduğu gibi köy koşullarındaki fonksiyonlarını yerine getiremediğini vurgular. Artık dede, kent ortamında üretilen bir kültürün parçası konumunda bulunan önemli bir figür haline gelmiştir (Shankland, 1999:319-327).

Ahmet Taşğın, şehir yaşamıyla birlikte yeni kurumlarla tanışan yeni kuşak Alevi taliplerin, dedelerin otoritesi dışında başka bir otorite ile muhatap olduğunu ve bu yeni otoriteyi kabul ettiğini söylemektedir. Bu yeni kurumların sunduğu bilgiler ile dedelerin kendilerine geleneksel yolla sunduğu bilgiler arasında bir boşluk oluştuğunu vurgular. Oluşan bu boşluğun mevcut yeni yapı içerisinde bir tülü telafi edilemediği gibi, klasik bilgilerin bir türlü güncelleştirilemediğini ya da güncelleştirilmeye çalışılsa bile bunun yeterli gelmediğini ifade etmektedir.

Taşğın, aynı zamanda dedelerin ve sundukları bilgiler ile farklı sosyal çevreler ve modern yapılar aracılığıyla elde edilen bilgiler sarmalının, ciddi oranda kendi kültürel kimliği ile çatışan bir yeni kuşak Alevileri'ni oluşturduğunu söylemektedir. Taliplere şehir ortamında sunulan yeni ve cazibeli imkânların, dedelerin etrafında daha önceleri oluşan 'bütün bir dünyanın sihrini bozduğunu' böylelikle de dedelerin otoriteleri ve taliplerine sunmuş olduğu bilgilerin artık kuşkuyla karşılandığını vurgulamaktadır (Taşğın, 2003:72-73).

Hamit Aktürk, şehirleşme süreci sonrası dedeliğin artık sembolik bir figüre dönüştüğünü ve ocakların da ortadan kalkmasıyla birlikte daha önceleri Aleviler arasında mevcut olan inançsal yakınlığın ve kimi uygulama farklılıklarının, kent yaşamıyla birlikte yok olduğunu ve tektip uygulamalara dönüştüğünü ayrıca siyasi alanda yaşanan yaklaşım farklılıklarının da etkisiyle Alevi camianın birbirinden uzaklaştığını belirtir. Şehir yaşamında neredeyse yok olan dede-talip ilişkisini devam ettirebilmek adına artık Alevi örgütlenmelerine ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Alevi varlığının ve geleneksel yaşamının temelini oluşturan ''dede-talip'' ilişkisinin kent ortamında da sürdürülebilmesi için bu gibi çalışmalara ihtiyaç duyulmuştur. (Aktürk, 2013:4-5).

Yaman, dedelik kurumunun köy yaşamının sosyal yapısına daha uygun olduğunu belirtir. Ayrıca bu kurumun, bu sosyal yapıya bağlı olarak şekillendiği konusunun üzerinde durur. Akabinde ise dedelik kurumunun, doğal olarak şehir yaşamı ortamında işlevselliğini kaybettiğini kaydetmektedir (Yaman, 1996:74).

Üryan Hızır Ocağı Pîr'i Ali Büyükşahin, ''*Kente göçün, dedelerin otoritesi üzerindeki olumsuz etkisi nedir?*'' şeklindeki kendisine yönelttiğimiz sorumuzu şöyle yanıtlamıştır:

> *''Son 50-60 yıldan bu yana köyden kente göç yoğun bir şekilde devam etmektedir. Bunun sonucu olarak Dede-talip ilişkileri zayıflamış ve dedelik kurumu görevini düzenli yapamayacak duruma gelmiştir. Köyde, kırda uygulanan Alevilik geleneğinin kentte yerine getirilmesi oldukça zorlaştı. Kente yerleşen Aleviler önce geçim derdine düştüler. Kentin yaşam biçimine uymak için mücadele ettiler ve ediyorlar. Dolayısıyla kendi inançlarını yerine getirmek ve yaşatmak için olanak bulamadılar. Köy yaşamından çok farklı olan kent yaşamı toplumun üzerinde olumsuz etki yarattı. Geçimini zor koşullar altında sağlamaya çalışan Aleviler inançlarının unutulmaması için kendi öz benliklerine ve inançlarına yönelmeye çalıştılar. Bir araya gelip inançlarını yaşamak, ibadetlerini yapmak için cem evlerini yapmaya çalıştılar. Dedelik kurumu da, bu konuda çektiği sıkıntılara karşın taliplerle bağlantı kurarak yaptıkları cem evlerinde ibadetlerini yerine getirmek için harekete geçtiler. Devletin desteği olmadan inançlarını, geleneklerini yaşatmaya çalışıyorlar. Dede, kente yerleşen taliplerin bir araya gelmesi konusun da zorluk çekmektedir. Çünkü köy yaşamında bir araya gelmek ve iletişim sağlamak daha kolaydı.'' (K.D.1).*

Kentleşme süreci akabinde Alevi ocaklarının yaşamış olduğu değişimin değişik boyutları olmuştur. Kırsaldan kent yaşamına adım atmanın meydana getirdiği sosyo-ekonomik değişim süreci günümüzde ocakzâde dede tipolojisinde dört ayrı tipin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunlar:

a. Şehirlerde Aleviliğin ritüel boyutuyla yaşanıp pratize edildiği cem evlerinde, vakıf, dernek vb. yerlerde maaşlı veya gönüllülük esasıyla dini hizmetlerde bulunan dedeler,

b. Belirli cem evi, vakıf, dernek vb. mekânlarda görevli olmadığı halde kentlerde veya Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde Alevi topluluklara yönelik dini hizmetlerde bulunan geleneksel ocakzâde ailelere mensup bulunan dedeler,

c. Geleneksel anlamda dedeliğe yönelik dini hizmet ve faaliyetleri devam ettirmeyen fakat babasından ya da başka Alevi akraba eş, dost vb. kimselerden

edindiği dini malumatı ve izlenimleri bulunan veya bilgisini yazılı kaynaklardan alan dedeler.

d. Cem ritüeli yürütmedikleri halde Alevilik ve gerekleri konusunda yeterince bilgileri de bulunmayan dede soylular (Yaman, 2012b:23-24).

Alevilikte dedelik kurumu değerlendirildiğinde, yukarda saydığımız ocakzâde dede tiplerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ocakzâde dedelerin de bünyesinde yer aldığı Alevi topluluklarında, inanç, siyaset ve aile kurumlarına yönelik değerler, sosyal değişme ile yeni bir şekle bürünmektedir. Ayrıca tarihi süreç içerisinde meydana gelmiş olan geleneksel Alevilik değerler sisteminde de oluşan bu yeni şartlar gereği güncellemeler olabilmektedir.

Aleviliğin sosyo-kültürel ve dini kurumlarında kentleşme süreciyle birlikte kaçınılmaz olan değişim sonucu meydana gelen güncellenme problemini niteliksel ve işlevsel açılardan incelemek gerekir. Aleviliğin dini otorite mekanizmasının en etkin kurumu pozisyonunda bulunan dedeliğin, Süreç içerisinde, işlevsizleşme temayülüne girmiştir. Bu gerçekliğin paralelinde ise bu geleneksel yapı bütünüyle değişime maruz kalmıştır. Sonraki zaman dilimlerinde özellikle de 1990'lı yıllardan sonra kısmen de olsa dedeler, kent kültürü ağırlıklı olarak bu yeni yaşam alanlarında sosyal ve kültürel organizasyonlar çerçevesinde kimi işlevlerini tekrar geri kazanmışlardır.

Daha önce bahsettiğimiz işlevler, kısmen de olsa kültürel organizasyonlar kanalıyla gönüllü ya da maaşlı görev yapan dedeler tarafından icra edilmektedir. Dedelerin, söz konusu organizasyonlar çerçevesinde işlevlerini icra edebilmelerinde ise bu organizasyonu yürüten kurumların yönetici kadrolarında bulunan kimselerin kararlarının etkisi gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Dolayısıyla bu gibi organizasyonlar kanalıyla kendi toplumsal cemaatleriyle buluşan dedelerin birçoğunun kendi asli işlevlerini yerine getirebilmeleri, söz konusu kurumlarda görev alabilmeleriyle direkt ilgilidir ki bu husus da kurum yönetim kurulunun kararına ve inisiyatifine bağlıdır.

Bir diğer husus ise Alevi ocakların sürekliliğinde önemli olan asırlardır etkin rolü *olan ''El ele, el Hakka''* olarak ifade edilen ve ocakzâdelerin, On İki İmamlar vasıtasıyla kendilerini Hz. Ali'ye dayandırma silsilesi olarak kullandığı kurumsal hiyerarşi uygulamasıdır (Üçer, 2010:61,63). Ocakzâde olan dedeler arasında ''Pir-Mürşid-Rehber'' şeklinde bir iş bölümünün olduğu da bilinmektedir (Keskin, 2009:28).

Ocakzâde dedelerin, kendi taliplerinin hizmetlerini ifâ edebilmeleri için böyle bir iç hiyerarşik sistem kurulmuştur. Bu hiyerarşik sistemde daha önce de belirttiğimiz gibi Pîr, en üst başvuru merciidir. Rehber mürşide, Mürşid ise pîre bağlıdır. Pîr makamında bulunanlar da karar ve davranışlarında sorumludurlar. Alevilik ve ocak sisteminde dedeler, talipleri gözetler/denetlerken; dedelerin de müntesibi oldukları dedelerince kontrol edildiği bilinmektedir (Yaman, 2012b:25). Süreç içerisinde yaşanan değişimi tam olarak belirleyebilmek için geleneksel yapının sıkı sıkıya devam ettiği çözülme (kente göç) öncesi dönemlerde Alevi dedelerinin temel nitelik ve işlevleri bağlamında ele almak gerekir:

1. Niteliksel Değişim

Geleneksel ocak dedelerinin sahip oldukları/olmaları gereken nitelikleri daha önce belirtmiştik. Geçmişte Alevi dedelerinin sahip oldukları nitelikler ile günümüz postmodern dünyasında gelinen noktada dedelerde görülen (niteliksel) eksiklikler ve yaşanan değişimi aşağıdaki şekilde (Yaman, 2012b:25-26) özetleyebiliriz:

a. ***Dedelerin Niteliklerinin Günümüz Dünyasında Yetersiz Görülmesi:*** Geleneksel yapıda dedelerin ocakzâde olmaları ya da yaptığı hizmetleri veya göstermiş olduğu olağanüstü hâl (keramet) sebebiyle mürşid payesi elde etmiş olan ulu bir Alevi önderin soyundan gelmesi gerekmekte idi (Taşğın, 2003:50). Günümüz dünyasında ise mezkur hususlar yeterli olmamakta, dedelerin daha farklı niteliklere haiz olmaları gerekmektedir.

Modern eğitimle tanışan genç kuşakların dedeliğe bakış açısı nasıldır? şeklindeki sorumuza kaynak dedelerden (K.D.1) aşağıdaki bilgileri vermiştir:

Dedelik Kurumu yüzyıllardan bu yana egemen güçlerin baskısına, devlet tarafından herhangi bir destek verilmemesine karşın özünü koruyarak günümüze gelmeyi başarmıştır. Ancak köyden kente göçüş sırasında dedelik kurumunun olumsuz yönden etkilendiği yadsınamaz. Çünkü köy geleneği ile kent geleneği arasında büyük farklılıklar oluşturduğundan ötürü bir takım sorunlar yaratmıştır. Bu durum karşısında dedelik kurumu tam anlamıyla görev yapamaz durumu gelmiştir. Alevi geleneğini yaşatmak için dedelik kurumu yoğun bir uğraşı içine girmiştir. Çağın gelişen durumuna göre kendine çeki düzen vermeye çaba göstermektedir. Okuyan ve aydınlanan gençlerin inanca bakışı bazı yönlerde değişik olabilir. Önemli olan onların tatmin olması için pozitif davranmak ve doğru gerçek kaynaklara dayanarak bilgiler üretmektir. Tanrısal inançları, batıl ve hurafe inançlarla karıştırmamak insanları doğru yola götürür. Bu durum karşısında dede, dedelik niteliklerine taşıyacak hem çağın gereği olarak kendisini iyi

yetiştirecek hem de aydın gençleri ikna edebilecek yeteneğe sahip olacak. Alevilik inanç olarak ufku geniş bir inanç ve düşünce sistemini içerir. Bu bakımdan gençler dedenin çağdaş olmasını isterler. Amaç Aleviliği özü ile yaşamak, yaşatmak ve dünyanın gelişen insanlık âlemine yararlı olacak duruma getirmektir.'' (K.D.1).

Bu konuda görüştüğümüz (K.K.38) şunları kaydetmiştir:

''*Evet, dedelerin artık kendilerini yenilemeleri gerektiğine inanıyorum. Eskiden belki okula gitme ve eğitim alma gibi sorunlarla karşılaşmış olabilirler. Ama şimdi nerdeyse her şehirde üniversite bile kurulmuş. Hatta Adıyaman'da bile artık üniversite var. Dedelerin dini bilgilerini ve diğer bilgilerini yenilemesi gerekiyor.''* (K.K.38).

Çalışma alanına yansıyan yönüyle de görüldüğü üzere dedelerin, eğitim düzeyi, bilgi seviyesi, hitabeti vb. niteliklerin yeterli olmadığı ve bu anlamda gereken donanıma haiz olmalarının gereği ön plana çıkmıştır.

b. Dede Soyluların, Dedelik Makamına Rağbeti Azalmıştır: Yöre Alevi taliplerden (K.K.55) bu konuda şunları söylemiştir:

''Herkes dede olamaz. Zaten herkes dede de olmuyor. Dede ocakzade olmalıdır. Hatta ocakzadelerden de herkes bu göreve talip olmuyor. Bakıyorsun ocakzade dede olan biri üniversite okuyor ya da şehir hayatında dükkan açıyor. Kısaca işine gücüne bakıyor. Zaten eskisi gibi kimse onlara hakkullah da vermiyor. Belki en büyük sebep de budur. Dedenin de bir ailesi var. Çoluğu çocuğu var. Mecbur onlara bakacak. Çalışmak zorunda. Cemevlerine gelince, orda da her dede görev yapmıyor. Sürekli aynı dedeler cem yürütüyor.'' (K.K.55).

Yeni dünyanın toplumsal koşullarında dede soyluların ekseriyeti, taliplere hizmet makamı olan dedelik görevini üstlenmeye artık rağbet etmemektedir. Bu hizmeti yürütmeye talip olan küçük bir kesim ise kentlerde cem evlerinin kurulmasıyla beraber ancak bu göreve talip olmuşlardır.

c. Dedelikte Gönüllülük Esası Yerini Ücretli Dedeliğe Bırakmıştır: Eskiden bu hizmetler gönüllülük esasına dayalı görülür iken günümüzde kimi dedeler belirli bir ücret karşılığı bu hizmeti yerine getirmektedir. Bu da eski dönemlere nazaran farklı olarak algılanmakta, gönüllü hizmetten vakıf ve dernek yöneticilerinin aktif olarak söz sahibi olduğu işçi-patron ilişkisinde olduğu gibi görevli-maaşlı bir statüye dönüşmektedir. Bu konuda (K.K.92) şunları söylemektedir:

''Dedelik, gönül işidir. Gönülden gelmeli. Zaten Alevilik gönül yoludur. Para karşılığında dedelik olmaz. Dedeler hak adamıdır. Hak da parayla dağıtılmaz. Ama dedelere eskiden hakkullah verilirdi. Şimdi verilmiyor. Belki halen taliplerini ziyaret eden kimi dedelere veriliyordur. Ama bu konuyu da eskiden dile dolayanlar oluyordu. Dede iş güç ya da mal mülk sahibi olmazsa mecbur hakkullah almak zorundadır. Yoksa acından mı ölsün. Mecbur eve bişeyler götürmek zorunda. Şimdi ücret karşılığı dedelik yapanlar var mı bilmem. Aslında devlet maaş bağlayabilir. İmamlar da maaş almıyor mu? Biz doğru dürüst cemlere katılamıyoruz. Dedeler, vakıf ya da dernekten maaş alıp almadığını bilemiyorum. Alsa da yeridir yani'' (K.K.92).

d. Gelişen Eğitim Olanakları Karşısında, Dedelerin Kırsal Yaşamda Sahip Oldukları Prestij Kaybolmaktadır: Geleneksel kırsal yaşamda talipleri nezdinde dedeler, alanında oldukça bilgili birer mürebbi (eğitmen) idiler. Toplumlarında, Arapça ve Osmanlıca gibi eski yazı tiplerini bilen, çağlar boyu nesilden nesile Alevilikle ilgili sözlü kültürü aktaran en bilgili kişiler olarak bilinirlerdi. Bunun yanı sıra Alevi topluluklar içinde sınırlı miktarda yazılı kaynak yine dedelerde mevcut idi. Bu konuda (K.K.104) şöyle demektedir:

''Eskiden dedeler çok sevilir ve sayılırdı. Şimdi de seviliyor belki ama çok sık görüşmeler olmadığı için dedelerden faydalanma da az oluyor. Son zamanlarda herkes kendi haliyle zor uğraşıyor. Kimse kimseyi görmüyor desek yeridir. Dini konuda bilgiye gelince okuyup öğrenmek lazım. Zaten internet var. Aradığın konuyu hemen bulabiliyorsun. Dedenin prestiji kaybolmasa da eskisi gibi değil tabi.'' (K.K.104).

Modern eğitim imkânlarının, yazılı ve görsel kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, bilgi kaynaklarının çoğalması ve erişimin daha kolay hale gelmesi ile birlikte dedelerin, toplumdaki prestijleri büyük ölçüde zarar gördü ve eskiden sahip oldukları ayrıcalıklı durum ise giderek zayıfladı.

e. Geleneksel Adalet Dağıtma Fonksiyonlarından Mahrum Kalan Dedelerin Örnek İnsan Olma Rolleri Ortadan Kalkmaktadır: Geçmişte dedeler, ahlaki erdemlere haiz, adalet timsali, örnek bir insan olarak görülmekteydi. Sonraki süreçte de hukuki açıdan başkaca işlevler de edinen dedeler, ocaklara mensubiyet bağıyla kendilerine tevarüs eden bir takım manevi güçlerinin de kendilerine sağladığı karizmatik güç desteğiyle yaşadıkları toplumlarda adaletin sağlanması açısından önemli roller üstlenmişlerdir (Taşğın, 2003:50). Böylelikle dedelerin, geleneksel toplum yaşamının disipline edilmesinde

önemli etkileri olmuştur. Çalışma alanından (K.K.109) bu konuya ilişkin şunları söylemiştir:

''Dedeler kutsal değiller belki ama örnek insan oldukları doğrudur. Adalet dağıtma konusuna gelince; eskiden insanlar husumetlerini kendi aralarında dedeyi hakem tutmak suretiyle çözerlermiş. Ama günümüzde mahkemeler var. Artık kimse dedelere ''dede bu adam çekimi ödemiyor'' demeye gitmiyor yani. Bu çağda bu abes olur zaten. Ama eskiden köylerde biri borcunu ödemedi miydi dedelere havale edildiğinde adam köyde rezil olmamak adına da borcunu ödermiş. Ama artık köyde değiliz.'' (K.K.109).

Bugün gelinen noktada dedelerin zikredilen geleneksel rol ve işlevlerinden mahrum kalmaları neticesinde kendilerinin toplumda örnek insan olmalarını ve adalet sağlama rollerini büyük ölçüde azaltmıştır.

f. Dedelerin Takip Etmeleri Gereken Yazılı ve Geleneksel Kurallar Değişime Uğramıştır: Dedelerin, Alevilerce benimsenen Buyruk isimli kitaplarda belirlenen niteliklere ve ''Eline, diline, beline sahip olmak'' , ''Dört Kapı Kırk Makam'' vb. gibi ilkeler yoluyla nesilden nesile aktarılan geleneksel Alevilik kıstaslarına uyan bir profil sergilemeleri gerekmektedir. Kırsal yaşam şartlarındaki problemlere çözüm sunan, Aleviliğin ilke ve esaslarını belirleyen kaynakların, günümüz şartlarına göre güncelliği sağlanamamıştır. Ayrıca Aleviliğin geleneksel kurumlarının varlığı neredeyse son bulmuştur. Tüm bu gerçekliklerin bir neticesi olarak, dedelerin takip etmeleri gereken yazılı ve geleneksel kuralların değişime uğradığı bir gerçektir.

Tüm bu saydığımız gerçekliklere ilaveten; ocaklarda, ''el ele, el Hakk'a'' sistemi gibi iç hiyerarşik yapılanma tarzlarının günümüzde aktif olarak fiiliyata konulamaması, mürşidi huzurunda ikrar vermek, musahip edinmek, ocakzade dedelerin ancak ocaklardan gelen bayanlar ile evlilik yapması, hizmetleri karşılığında dedelere taliplerince gönüllülük esası doğrultusunda takdim edilen hakkullâhların düzenli maaş sistemine dönüşmesi, Cemevi, vakıf, dernek vb. gibi kuruluşların bünyesinde dedelerden (otorite açısından) daha yetkili yöneticilerinin varlığı (Yaman, 2012b:26) gibi birçok örnek; kentleşme sürecinde ve devamında modernitenin ötesine geçen postmodern dönemin toplumlarda yarattığı kültürel değişimin etkileri neticesinde Alevi dedelerinin niteliksel anlamda geçmişe nazaran çok farklılaştığını göstermektedir.

2. İşlevsel Değişim

Toplumsal kurumlar, toplumlarda gördükleri işlevleriyle önem arz ederler. Toplumsal yaşamda işlevlerini yitiren yapı ve kurumlar, zamanla ortadan kalkmakla yüz yüze kalırlar. Gelişen ve değişen dünyada birçok yapı ve kurum, işlevsel açıdan değişime uğramıştır. Dedelik kurumunda meydana gelen değişimi bizlere gösteren başka bir önemli gösterge de yaşanan değişimin işlevsel boyutudur. Bu işlevsel değişim boyutları, bize dedelerin fonksiyonel anlamda işlevselliğini yitirdiklerini göstermektedir (Taşğın, 2003:15). Yaşanan bu işlevsel değişimi aşağıda şöyle (Yaman, 2012b:26-28) özetlemek mümkündür:

a. ***Dedelerin Sosyal ve Dinsel Önderlik İşlevi Eskiye Nazaran Sınırlı Düzeyde Kalmıştır:*** Günümüzde, (geleneksel yapıya nazaran) dedelerin toplumlarına yaşantıda rol model olma ve sosyal ve dini açılardan önderlik yapma işlevlerinde azalma olmuştur. Bunun sebebi de geleneksel anlamda dede-talip ilişkisinin eskiden olduğu gibi sürdürülememesidir. Bu konuda (K.K.30) şöyle demektedir:

Efendim doğruyu söylemek gerekirse; eskide olan eskide kaldı. Eskiler güzeldi. Dedeyi dört gözle beklerdik. Ama şimdi yolda bile karşılaşmak zor olmuş. Şehir hayatı bizleri esir almış. Dede de bizleri sormuyor. Belki de soramıyor. İnsanlar şehirde çoğalmış. Köy değil ki geldiğinde herkesi görebilsin. Şehir nüfusu kalabalık. Herkes bir yerde ikamet ediyor. Hepsini nasıl gezsin dede! Derneklere de gitmiyoruz ne yalan söylim. Zaten dede, derneğe değil cemevine gider. Oraya da gittiğimiz yok ki!’’ (K.K.30)

Dedeler, daha önce de belirttiğimiz gibi dede-talip ilişkisini artık sınırlı bir şekilde, yeni dünyanın dernek, vakıf, cemevi gibi kurumlarıyla sürdürebilmektedir. Tüm bu hususlar, dedelerin işlevsel anlamda toplumsal anlamda etkinlik düzeylerinde azalma meydana getirmiştir.

b. ***Dedelerin Mürşid Vasfı İşlevselliğini Neredeyse Yitirmek Üzeredir:*** İletişim ve eğitim alanlarında yaşanan gelişmeler, okullaşma oranının artması, dedelerin; sosyal ve dini açıdan mürşid (bilgilendirici) vasfını dedeliğin bir işlevi olmaktan çıkarmıştır. Bu işlevi artık anılan yeni eğitim kurumları, basılı ve görsel iletişim kanalları yerine getirmektedir (Taşğın, 2003:47). Bu konuda çalışma alanından (K.K.21) şöyle demektedir:

‘’Hocam ben çocuklarımı okutuyorum. Kızım bile üniversite okuyor. Şartlar eskisi gibi zor değil. Kendisine özel ev bile tuttum. Okusun öğrensin. Bizim

gibi kalmasın. Dedelik eskidendi. Okusun öğrensin eğitimini tamamlasın. Aha falanca dede bile okudu mühendis oldu. Adam işini yapıyor. Belki ara sıra taliplerini soruyor ama bu devirde tam anlamıyla dedelik yapması mümkün değil ki.'' (K.K.21).

Çağımızda yaşanan tüm bu eğitim ve iletişim alanındaki değişim dinamikleri göstermektedir ki dedelerin mürşid vasıfları gereği, yaşadıkları Alevi toplumlarını dinsel açıdan aydınlatmaları neredeyse sona ermiştir.

c. ***Dedelerin Birliği ve Dayanışmayı Sağlama İşlevi Neredeyse Ortadan Kalkmıştır:*** Dedelerin, geleneksel toplumlarda birlik ve dayanışmayı sağlayıcı işlevi, kendilerinin işlevlerinde zayıflama meydana geldiğinden dolayı ortadan kalkmış durumdadır. Geleneksel toplum yapısında dedelerin toplumsal önderlik rolü üst seviyede işlevsel iken kent yaşamında ise dedelerin nüfuzunun zayıflamasına binaen bu işlevleri zayıflamıştır. Dedelerin bu işlevi sınırlı da olsa ancak cemevleri ve dernek vb. dini inanç merkezlerinde görülmektedir.

d. ***Dedelerin, Dini Ritüel ve Sosyal Törenlerdeki Otoritesinde Boşluk Meydana Gelmiştir:*** Geleneksel toplumlarda düğün, cenaze, cem vb. etkinlikleri dedeler yönetmekteydi. Kentleşme sürecinde dedelerin bu işlevlerinde toplum açısından bir boşluğa dönmüş ve bir otorite eksikliği yaşanmıştır. 90'lı yıllara değin birçok yerde dedelerin bu işlevlerinde kesinti olmuştur. Kentlerde yaşam süren Aleviler, bu gibi hizmetlerini görecek dedeleri bulamamışlardır. Bu yıllardan sonra cemevlerinin sayıca artmaya başlaması ile cemlere katılım sağlanabilmiş, düğün, nikâh ve cenaze işlemlerinde yaşanan dede-talip kopukluğu bir nebze aşılmıştır.

e. ***Dedelerin Yargıç Vasfı Ortadan Kalkmıştır:*** Dedelerin, geleneksel anlamda adaleti tesis etmek ve suçluların sitemini kesmek (cezalandırmak) işlevlerinin artık ortadan kalktığı bir gerçektir. Dedelerin bu işlevi belki nadiren görülen durumlarda ve geçmiş ritüelleri canlandırmalarda işlevsel olabilmektedir. Bu konuda (K.K.48) şunları kaydetmektedir:

''Düşkünlük Alevilikte var ama bu çağda kimi bulacaksın ki düşkün ilan edeceksin. Eskiden her şey göz önündeydi. Ya da çabuk duyulurdu. Şimdi insanlar birbirinden uzaklaşmış. Hiçbir şeyden haberiniz olamıyor. Bu konuda dedenin de yapacağı birşey kalmıyor. Zaten doğru dürüst ceme gittiğimiz de yok. Gidenler de zaten kim kimin suçuyla günahıyla uğraşacak

ki? Kalksın kim dedeye söylesin. Hele bu çağda bu topluma dede nasıl ceza versin?'' (K.K.48).

Geleneksel yapıda dedelerin dini nüfuzundan istifade etmek suretiyle tesis edilen adaletin ve toplumsal iç disiplinin, düşkünlük örneğinde olduğu gibi günümüzde sosyo-ekonomik yapı içerisinde dönüşen Alevilerin geleneksel hukuk anlayışlarını uygulayamaması nedeniyle fonksiyonel anlamda işlerliği kalmamıştır.

f. Kentleşme Süreci Dedeleri, İnanç Mirasını Topluluklarına Aktarma Görevinden Mahrum Etmiştir: Dedeler, yüzyıllar boyunca Alevi inanç ve gelenek mirasını kendi topluluklarına nesilden nesile aktarmışlardır. Kentleşme sürecinde yaşanılan dönüşüm sonrası dedelerin bu işlevi sekteye uğramıştır (Taşğın, 2003:51). 90'lı yıllardan sonra cemevleri vb. kurumların artmasıyla birlikte eskisi gibi olamasa da dedeler tekrar kendi toplumlarına inanç ve kültür mirasını aktarma fırsatı bulmuştur.

g. Dedelik Kurumu, Eğitimli ve Araştırmacı Yeni Neslin İhtiyacını Karşılayamaz Hale Gelmiştir: Yeni nesil Alevi gençler, modern yaşamın kazanımları istikametinde, sorgulamacı pozitif bilim yöntemleriyle Aleviliğe ait kurum ve ritüelleri ciddi bir şekilde kritiğe tabi tutmuş ve bunun sonucunda kentleşme ile süreciyle birlikte karizmasında güç kaybı yaşanan dedelik kurumu giderek güç kaybetmeye devam etmiştir (Taşğın, 2003:48-49). Bu konuda (K.K.18) şunları kaydetmektedir:

''Günümüzde dedelik işlevini bitirmiştir. Olan dedeler de sembolik manada varlar. Topluma katkıları azalmıştır dedelerin. Millet okuyor. Dedelerden daha çok bilgi sahibi oluyorlar. Dedeler toplumun gerisinde kalırsa ancak ismen kalacaklar zaten. Ben araştırdım. Namaza da başladım. Kuran okuyorum. Bir dede kitabı olan Kuranı bile bilmese toplumuna ne verebilir soruyorum size? Ha eskiden dede dedeydi. Ama şimdi sıradanlaştı dedelik.''(K.K.18). Bir diğer kaynak kişi (K.K.15) ise şöyle demektedir:

''Dede, eskiden daha saygındı. Teknoloji çağında bu saygınlık kaybolmaya başladı. Çünkü dedeler çağa ayak uyduramadı.'' (K.K.15).

Bu süreçte dedeler, artık modern eğitimle donanmış olan araştırmacı genç Alevi nüfusun dini ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayamaz bir duruma gelmiştir. Toplumsal anlamda giderek belirginleşen dini ve sosyal boşluğu dolduramayan ve kendi toplumunun içerisinde bir fonksiyon icra etme konusunda sıkıntı yaşayan dedelik

kurumu Aleviliğin diğer bazı kurumları gibi artık sembolik bir düzeyde kalmıştır. Bu bağlamda uygulama imkânı olmayan ritüeller yavaş yavaş unutulmaya başlanmıştır.

h. ***Dedelerin, Şifacı İşlevinde Büyük Ölçüde Zayıflama Olmuştur:*** Geleneksel toplum yapısındaki dedelerin kutsal güçleri dolayısıyla maddi ve manevi problemleri bulunan bireylerin başvuru mercii olma durumunda önemli ölçüde azalma meydana gelmiştir. Bu konuda alandan aşağıdaki bilgiler edinilmiştir:

> *''Geleneksel yaşamda imkân kıtlığından dolayı hastalanan bireyler kendi imkânlarıyla şifa aramaktaydılar. Bunu da içinden geldikleri ve yaşamakta oldukları kültürün önemli öğesi olan dedelere başvurmak suretiyle yapmaktaydılar. Dedeler ziyaret edilir, duaları alınır, yanlarında bulunan kutsal tastan su içilir, hastalıklara şifa aranırdı. Günümüz dünyasında sağlık hizmetlerine ulaşımda eskiye nazaran imkânlar artmıştır. Şehir yaşamında yaygınlaşan hastane ağı ve ilerleyen modern tıp teknikleri karşısında bizler dedelere başvurmak yerine aklın ve çağın bir gereği olarak hastanelere müracaat etmekteyiz. Olması gereken de budur zaten.''* (K.K.108).

Hastalara dua etmesi vb. uygulamaları, kentleşme sürecindeki yaşanan dönüşüm serüveni nedeniyle ayrıca hastane vb. sosyal güvenlik kurumlarının yaygınlaşması ve taliplerin, klasik yöntemlerle sorunlarına çözüm bulacaklarına yönelik olan inançlarının azalmasıyla birlikte dedelerin şifacı rollerinin zayıflamasına neden olmuştur.

Kuramsal olarak da tartışıldığı üzere dini otorite tipleri özde karizmatik bir özelliğe sahiptir. Karizma şahsidir ve devredilemez. Bu bakımdan; rahip, veli, pir, mürşit/dede gibi dini otorite tipleri eninde sonunda rutinleşen, anonimleşen bir kimliğe bürünür. Büyü bozumuna uğramış modern, seküler toplumlarda dinin konumuna bağlı olarak karizmaya dayalı bir otorite, modernleşmekte olan toplumlarda ve özellikle kırsal alanlarda geleneksel otoriteye bir dönüşümü yansıtmaktadır. Alevilik tarihinde üstatlık-rehberlik, hâkimlik ve yer yer şifacılık rolleriyle dini otoritenin önemli işlevlerini yerine getirmiş olan dedeler, yukarıda vurgulanan değişim ve dönüşüm bağlamında daha çok geleneksel dini otoritenin birer temsilcisi olarak görülebilir.

i. ***Ocak Dedeliğinden, Kurum Dedeliğine Doğru İşlevsel Değişim:*** Daha önce köylerde işlevsel olan dedelik kurumunun artık kentleşme süreciyle işlevsel manada zayıfladığı görülen bir gerçektir (Taşğın, 2003:51). Bu bağlamda ocak dedeliği yerini kurum dedeliğine bırakmıştır.

Günümüzde Alevilerin dini ve kültürel açıdan ritüellerini icra ettiği, önemli günlerde bir araya geldiği bir sosyal tesis niteliğine bürünen cemevi, dernek, vakıf

vb. yapılarda artık dedeler daha önce de bahsettiğimiz gibi gerek gönüllülük esası içerisinde ve gerekse de ücret karşılığında bu dinsel motifli tesislerde görev almaktadırlar. Bunun bir sonucu olarak da dedeler artık, ocak dedeliğinden kurum dedeliğine doğru bir işlevsel değişim yaşamaktadır.



DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tarih süreç içerisinde Alevilerin, muhtelif sebeplerle değişik coğrafyalara yerleştiği bilinmektedir. Günümüz Alevilerin yaşam sürdüğü yerleşim birimlerinden biri de Adıyaman ilidir. Adıyaman'da yaşayan Aleviler, Orta Asya, Horasan ve Erbil dolaylarından bu yöreye; Tunceli, Sivas, Elazığ ve Malatya güzergâhlarını takip ederek gelip yerleşmişlerdir.

Adıyaman yöresinde Alevi ve Sünnî grupların yanı sıra Hıristiyanlığa mensup bireyler de yaşam sürmektedir. Adları anılan tüm bu dini gruplar, eskiden beri aynı coğrafyada birlik, beraberlik ve dayanışma ruhu ile bir arada yaşamışlardır. Geçmişten bugüne değin Adıyaman yöresinde Alevi-Sünnî çatışmalarına şahit olunmamıştır.

Özünü İslam'a dayandıran Anadolu Aleviliği, tarihî süreç içerisinde şekillenen, farklı inanç ve değerleri kendi potasında eriten ve kendine özgü bir kültür mozaiği ortaya koyan bir inanç hareketi olarak görülebilir.

Anadolu Aleviliğinin teolojik paradigması; İslam Dini öncesi Orta Asya kaynaklı Şamanizm dini inanç ritüelleri ve mitik argümanlarının yanı sıra Allah-Muhammed-Ali inancı, Ehl-i Beyt, On İki İmam Kültü ve Kerbelâ Matemi gibi Şia izleri taşıyan inanç motifleri ve Yesevîlik kökenli sûfî izler barındıran senkretik bir yapı arz eder. Bu özelliklerin ve yapıların Adıyaman alevi kültüründe de yansımaları mevcuttur.

Tarihi veriler ışığında diyebiliriz ki, geleneksel anlamda dedelik kurumunun Alevi cemaati üzerindeki dini otoritesinin meşrûluğunu On İki İmam inancına dayandırmış olsa da bu durum, sosyo-tarihi veriler açısından yeterli ve sağlam görülmemektedir. Bunun nedeni de Alevilikte ''baba ve dede' profiline sahip dini önderlerin, İslam öncesi Türk toplumlarının nezdinde büyük önemi ve yeri olan inanç önderleri olan ''Kamlar'' ile büyük benzerlikler arz etmesi ve aynı şekilde Alevi dini önder ve otoritelerinde

mevcut olan (âyinlerle ilgili) ritüel, erkân ve (dini cemaat yapılanması ile ilgili) örgütlenme unsurlarının bazılarının Şamanizm'deki özüyle benzerlik arz edenleri İslami bir forma dönüştürülmüş şekliyle karşımıza çıktığının görülmüş olmasıdır. Bu açıdan, Alevilikte dede ve baba gibi unvanlarla anılan dini otorite anlayışı, İslam ve İslam öncesi geleneklerin bir karışımının ürünü izlenimi vermektedir. Yapılan görüşmelerde de dedelerin Aleviliğin referansında eski geleneksel inançlarının varlığını kabul etmeleri de bu gerçeği güçlendirmektedir.

Türklerin İslam diniyle daha yeni tanıştıkları ve bu dine girdikleri ilk dönemlerde, konar-göçer özellik arz eden Türkmen topluluklar, eski kültürlerinin etkisinde kalarak daha önceki inanç formlarını da bir kenara koymadan Müslümanlığa geçmişlerdir. Sahip oldukları eski inanç ve gelenekleri, İslam dinine uygun bir tarzda yorumlamak suretiyle dini hayatlarını devam ettirmişlerdir. Daha önce ''şaman ve kam' adını verdikleri dini önderler yerini ''baba ve dede' tiplerine bırakmıştır. Bu da Aleviliği diğer inanç biçimlerinden farklılaştıran bir karakter olarak öne çıkarmaktadır.

Araştırmamızın temel meselesini teşkil eden ''Alevi dini otorite mekanizmasında''***ne değişti?''*** ve ''***ne devam ediyor?''*** sorularının tartışılmasına gelince:

Eskiden yaşam koşullarının elverişsizliği ve kimi sosyo-siyasî sebeplerden dolayı kırsal ve dağlık alanları yerleşim alanları olarak seçen Aleviler, eğitim olanaklarından mahrum kalmışlardır. Böylelikle de, dedelerin önderliğinde kitâbi İslam'dan daha çok sözlü kültüre dayanan, daha serbest, saz, söz, muhabbet ve sohbete dayalı dini bir anlayış ve yaşamı benimsemişlerdir. Bu bağlamda, Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde onları oldukları gibi kabul eden Ahmet Yesevi ve dervişlerinin önemli katkıları olduğunu belirtmek gerekir. Zamanla kendi kurumlarını oluşturmuş olan Aleviler, yazılı kaynaklardan ziyade inanç ve ibadet rehberleri olan dedelik kurumunun etrafında kenetlenmişlerdir. Toplulukçu kültüre özgü bu yapılanma kırsal alanlarda önemli ve etkili işleve sahipken; kentlerde ve modernleşme süreçlerinde değişime özgü dinamikler karşısında giderek zayıflamaktadır.

Dedelik kurumunun sistematiğinde yolunu yürüten özelliğiyle 'Ocak Sistemi' kısmen de olsa Adıyaman Alevi kültüründe de varlığını sürdürülmektedir. Bu çerçevede şu verilere ulaşılmıştır:

Kentleşme sürecinin bir sonucu olarak talipler; çoğunlukla bağlı oldukları ocaklarından kopuş yaşamaktadırlar. Bunun yanı sıra, birçok Alevi talip hangi ocağa müntesip olduğunu bilmemekte ve bunu bir sorun olarak da görmemektedir. Dolaysıyla ocak kültüyle ilgili bir aidiyet sorunu göze çarpmaktadır.

Cemevi ve Alevi derneklerinin, Alevi kültür ve inancını yaşatması çerçevesinde faydaları olmasına rağmen ocak sistemini işlevsiz hale getirmekle eleştirildikleri de dikkat çekmektedir. Bu bağlamda bazı ‘’ocakların taliplerinin azaldığı ve kimi ocak müntesiplerinin sünnîleştiği’’ iddialarının da araştırmamızda belli bir karşılık bulduğu, bunun da dini otorite ve yönetiminde bir farklılaşmaya yol açtığı bir gerçektir.

Yaşanılan birtakım zor ve kimi olumsuz şartlara rağmen birçok Alevi talip, dedelerinin önderliğinde kendi öz kültürlerine bağlılığı sürdürmektedir. Bunu, değişimle birlikte belli ölçülerde ve bazı alanlarda sürekliliğin bir işareti olarak görebiliriz. Örneğin, Alevi yolunda yürüyen bireylerin, bu yolda yalnız kalmamaları adına geliştirdiği musâhiblik kurumu yörede işlerliğini sürdürmekte ise de toplumsal sapmalara karşı caydırıcı bir etkiye sahip olan düşkünlük kurumunun giderek zayıfladığı görülmektedir.

Küresel kültürün etkisi altında kalan genç neslin, değişen ve gelişen dünyada, dedelerin kendilerini yenileyememeleri karşısında mevcut dini otoritelerinden uzaklaşma eğiliminden söz edilebilir. Bu çerçevede; süreç içerisinde okur-yazarlık oranının artmış olması ve buna bağlı olarak, dedelerin anlattığı sözel/menkibevi bilgilerin okuyan nesli artık tatmin etmemesi sosyal değişimin dinamikleri açısından anlamlı görülmektedir.

Modern yaşama ayak uydurma çabası içerisinde olan genç kuşağın, yaşlı kuşağa nazaran geleneklerden daha bağımsız ve özgür eğilimler göstermesi de, araştırmada vurgulandığı üzere, dedelerin otoritelerine yönelik bir eleştiri olarak algılanmaktadır.

Değişen ve farklılaşan sosyal ve hukuki meseleler karşısında Alevilerin hukuk mekanizmasını daha çok kullanmaları, dedelerin zorlaşan hayat koşulları karşısında kendi görev ve misyonlarını yeterince yerine getirememeleri dini otorite ilişkisinde önemli rol oynamıştır.

Kırsaldan özellikle büyük kentlere göç olayının, başta uyum ve uyumsuzluk sorunları olmak üzere yarattığı birçok probleme karşı dinin işlevsel yararlılığına

atfedilen dayanışmacı fonksiyonu, Alevi topluluklarında da özellikle dedelerin şahsında önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte, Alevilerin daha geniş bir coğrafi alana yayılmaları, özellikle büyük şehirlerde ulaşım ve iletişim zorluğu, bu vesileyle dedelerin düğün, nişan, sünnet vb. sosyal etkinliklere katılımının azalması ve bu çerçevede mürşid-talip görüşmelerinde çözülme, otorite tiplerinde bir sorgulamaya neden olmaktadır.

Alevi taliplerin ve hatta kimi dedelerin bile, cem gibi temel inanç ve kültür ritüeline düzenli katılmayışları, Alevi dedelerinin; müntesiplerinin Alevilik kültür ve inancından uzaklaşmamaları için aktivitelerini artık kontrol edecek durumda olamayışı vb. nedenlerden dolayı, Alevi dedelerinin kendi cemaatleri üzerindeki dini ve sosyal olarak etkilerinin azaldığı kanaati yaygınlaşmaktadır. Bunun yanında, internet sitelerine ve Alevi halk dindarlığının tipik göstergesi olan dini ziyaret merkezlerine yönelmek gibi anonim otorite tiplerine bir kaymadan da söz edilebilir.

Sonuç olarak, belli zaman dilimlerinde cem evlerinde ritüellerin icrâ edilmesi, ötekine (Sünnî olana) göre Alevi kalma refleksinin ve Alevi kimliğinin canlı tutulması ihtiyacının hissedilmesi, belli dönemlerde ziyaret mekânlarına gidilmesi, nadiren de olsa dedelerin taliplerini ziyaret etmesi vb. gibi durumlar; Alevi dedelerinin dini otoritesinin belli ölçülerde devam ve süreklilik arz ettiğini göstermektedir.

KAYNAKLAR

I- ESERLER

Adıvar, A. Adnan, *Bilim ve Din,* İstanbul 1980.

Adıyaman Üniversitesi, *20 Yıllık Gelişme Planı 2008-2027,* Adıyaman 2008.

Adil Ali Atalay, *Erzurumlu Halk Ozanı Noksanî Baba,* İstanbul 1997.

Akdoğan, Ali, *Dini Hayat Açısından İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet Teşkilatı'nın Fonksiyonu,* Diyanet İlmi Dergi, c. 44, sayı 3, Ankara 2008.

Aksüt, Hamza, *Aleviler,* Yurt Kitap Yayıncılık, Ankara 2009.

Aktay, Yasin - Köktaş, M. Emin, *Din Sosyolojisi,* Vadi Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2007.

_______ *''Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar'',* Milel ve Nihâl Dergisi, Cilt 4, Sayı 1, 2007. ss.57-76.

Aktürk, Hamit, *Toplumsal Değişme Ve Alevi Dernekleri -Adıyaman Örneği-* Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2013.

Akın, Bülent, *Alevilikte ''Ocak'': Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış,* Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies 17/2 Kış –Winter 2017, ss. 239-264.

Akyüz, Niyazi, *Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2000, c:XLI, ss.275-291.

Akyüz, Vecdi, *Mukâyeseli ibadetler İlmihâli,* I-IV, İz Yayınları, İstanbul 1995.

Akyüz, Niyazi-Çapçıoğlu, İhsan (edit.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yay. Ankara 2008.

Akyüzoğlu, İlyas, *İslam Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci,* Yaova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Altı Aylık Hakemli Dergi, Yıl:1 s: 1, Temmuz-Aralık 2015, ss. 55-72.

Algül, Rıza, *Geçmiş ve Gelecek Gözüyle Alevilik, ''İnsandan Başka İnsandır'',* Can Yayınları, İstanbul 1999.

Altın, Kader, *Şamanizmin Anadolu'ya Yansıması: Erzincan İl Örneğinde Dedelik Kurumu,* Geçmişten Günümüze I. Uluslarası Alevilik Sempozyumu, II. Cilt, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl 2014.

Altınok, Baki Yaşa, *Hızırnâme Alevi Bektaşî Âdab ve Erkânı (Buyruk),* TDV, Ankara 2007

Altıntaş, Ramazan, *''Alevi Geleneğinde Dini Otorite: Dede Profili'',* Dini Otorite, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

Alıcı, Mustafa, *''Yahudi-Hristiyan Geleneğinde Dini Otorite'',* Dini Otorite, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Minhacü'l-Fukarâ,* İstanbul 1286.

Arabacı, Fazlı, *Alevi-Sünnî Farklılaşması,* Ensar Yayınları, İstanbul 2015.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında: Otorite Nedir?* (Çeviren: B. Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Arı, Yılmaz, *Kahta Yöresi Alevilerinde Dini ve Sosyal Hayat-Bağlar Mahallesi ve Ortanca Köyü Örneği,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011.

Arıkan, Semra, *Kadın Yöneticilerin Liderlik Davranışları, ve Bankacılık Sektöründe Bir Uygulama,* Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara 1997.

Arpaguş, Safi, *Pîr,* DİA, C. 34.

Arslantürk, Zeki; M. Tayfun Amman, *Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, Kaknüs Yayınları, 1. Basım, İstanbul 2000.

Âşık Kul Semâî Baba, *Dîvânı-Nefesleri*, İstanbul 1991.

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, *Türkçe Sözlük,* Türk Dil Kurumu Yayınları, Yeni Baskı, Ankara 1988, C. 2.

Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş,* Din Bilimleri Yayınları, Konya 1996.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi,* İzmir 1987.

Aytekin, Sefer, *Buyruk*, Emek Basım-Yayınevi, Ankara, 1958.

Bahadır, İbrahim, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Genç Ofset, Ankara 2003.

Bal, Hüseyin, *Alevi Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar,* Ant Yayınları, İstanbul 1997.

Balkız, Ali, *''Diyanetin Kapısında Kul Olmak'',* Pîr Sultân Abdal Kültür Sanat Dergisi, s. 1, İstanbul 1992.

Barthold, V.V. *İslam'da İktidarın Serüveni, Halife ve Sultan, (Orijinal Adı: Halife i Sultan)* Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2006.

Baş, Eyüp, *Ahmet Yesevi'nin Bektâşîlik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52/2, 2011.

Berger, Peter L. *Dini Kurumlar, Toplumbilimi Yazıları* (çev. A. Çiftçi), Anadolu Yay. İzmir 1999.

Bey, Baha Said, *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri,* Yayına Hazırlayan: İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Bird, John, Din Sosyolojisi Nedir, (Çeviren: Abdulvahap Taştan-M. Derviş Dereli), Lotus Yayınları, İstanbul 2017.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamûsu,* c. IV İstanbul 1986.

Bozçalı, Mahmut, *Alevi Bektâşî Nefeslerinde Dini Muhteva,* Horasan Yayınları, İstanbul 2006.

Bozkurt, Fuat, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları,* Tekin Yayınları, İstanbul 1993.

Bozkuş, Metin, *Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik,* Vizyon Matbaası, Sivas 2000.

_______ *''Sivas Yöresi Aleviliğinden Türkiye'deki Alevilik Tartışmaları Üzerine Bir Analiz'',* Dini Araştırmalar Dergisi, C.XII. Ankara, 2010.

Birdoğan, Nejat, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi; Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları,* Mozaik Yayınları, İstanbul 1995.

_______ *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2003.

_______ *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi; Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları,* Mozaik Yayınları, İstanbul 1992.

Büyük Larousse *Sözlük ve Ansiklopedisi,* Gelişim Yayınları, C.I, İstanbul 1986.

Câfer, İmam, *Buyruk,* Komisyon, Ankara 1959.

Cılaz, Demet, *Çorum İlinde Yaşayan Aleviler Üzerine Bir Araştırma,* Sivas, 2006.

Clarke, Gloria Lucille, *''Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır?'', Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü,* Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1998.

Coşkun, İbrahim, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakiltesi Dergisi, c. VII, s. I, Diyarbakır 2005. ss. 27-57.

Çalış, Halit, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, *'Düşünceler ve Kavramlar' semineri-8.* http://iif.kmu.edu.tr/bilgi.aspx?ayrinti=88 (Erişim Tarihi 27.06.2015)

Çamuroğlu, Reha, *Değişen Koşullarda Alevilik,* Kapı Yayınları, İstanbul 2005.

Çelik, Celaleddin, *Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği,* Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 4, Sayı 1, Ocak-Haziran 2004.

Çelik, Hasan; Kırteke, Seda, *Alevî/Kızılbaşlık'ta Ocak Kültü*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi, Bahar 2017, s. 81, ss. 115-132.

Çiçek, Murat, *Gürgentepe (Ordu) Yöresinde Yaşayan Alevilerde Dini ve Sosyal Hayat*, Elazığ 2007.

Cürcânî, Seyit Şerif, *et-Ta'rîfât,* İstanbul 1253.

Dabaşî, Hamid, *İslam'da Otorite,* İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Dedebaba, Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik,* c. II, Ardıç Yayınları, İstanbul 1999.

Demirci, Mehmet, *Tarihten Günümüze Ahmet Yesevi,* Türk Yurdu Dergisi, sayı 88, Alevilik Özel Sayısı, Ankara 1994.

Dikici, Mehmet, *Türklerde İnançlar ve Din,* Akçağ Yayınları, Ankara, 2005.

Doğan, D. Memet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2003.

Doğan, İsmail, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, Pegem A Yayınları, Ankara 2007.

Doja, Albert, *A Political History Of Bektashism From Otoman Anatolia to Contemporary Turkey*, Journal of Church and State 48 (2) 2006: 423-450.

Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji,* Savaş Yayınları, Ankara 1982.

Duran, Hamiye, *Hacı Bektaş- ı Veli, Velâyetnâme,* Haz. TDVY, Ankara 2007.

Durkheim, Emile, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, (Çeviren: H. Cahit), İstanbul 1923.

_______ Education et Sociologie, Presses Universitaires de France (PUF), Paris 1968.

_______ *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated by J. Ward, Swain, The Free Press, New York, 1965.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Ebu's Suud Efendinin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı,* Erdem Yayınları, İstanbul 1993.

Er, İzzet, *Din Sosyolojisi,* Ankara 1988.

Eren, Selim, *Sosyolojik Açıdan Ordu Yöresi Aleviliği,* A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2002.

Erdem, Hüsameddin, *Din-Felsefe Münasebeti,* Sebat Ofset, Konya 1997.

Erdoğan, Kutluay, *Alevilik Bektâşîlik,* İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

Erdoğan, Seher Kont, *Tarihi Gelişim Sürecinde Alevilikte Dedelik Kurumu (Tunceli ve Erzincan Örneği),* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eazığ 2012.

Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Hatâyî Dîvânı-Şâh İsmâil Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri*, Maarif Kitaphanesi Yayınları, İstanbul 1956.

Ergun, Doğan, *Sosyoloji ve Tarih*, Yar Yayınları, İstanbul 1973.

Erk, Hasan Basri, *Tarih Boyunca Alevilik*, İstanbul 1954.

Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşîlik,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

_______ *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektâşîlik*, 3. Baskı, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1992.

_______ *Türkiye'de Alevilik-Bektâşîlik,* Otağ Matbaacılık, İstanbul 1977.

Erzen, Afif, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Tarihi,* Anatolia and Urartions, Ankara 1984.

Eş'arî, Ebû'l Hasen, *el-Luma' Fî'r Reddi Alâ Ehl-i'z –Zeyğ ve'l –Bid'a,* Kâhire 1955.

Ezer, Sabahattin, *Bereketli Hilal'in Kuzeyinde Yeni Araştırmalar: Adıyaman Bölgesi,* Hitit Üniversitesi S.B.E.D. ANARSAN Sempozyumu Özel Sayısı, Ekim 2018, c. 11, s.2, ss. 1265-1280.

Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev: T. Kalpsüz, AÜİF Yayınları, Ankara 1964.

Freund, İulien *''Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi''*, (Bottomore, Tom ve Nisbet (ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (Çeviri: K. Tuncer), içinde) Verso Yayınları, Ankara 1990.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *''Ali'',* DİA, TDV Yayınları, c. II, s. 371, İstanbul 1989.

_______ *Türkiye'de Alevilik-Bektâşîlik,* Selçuk Yayınları, İstanbul 1990.

_______ *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik,* Selçuk Yayınları, İstanbul 1994.

_______ *''Gadir-i Hum''*, DİA, TDV Yayınları, C. XIII, s. 278-279.

Genç, Reşat, *Türk İnanışları ile Millî Geeneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil,* AKM Yayınları, Ankara 1997.

Gert, H.H. – Mill, C. W. *From Max Weber: Essay in Sociology, London 1970.*

Gök, İlknur, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* / 2012 / 63, s.423-426.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam,* 5. Bsk. Tekin Kitabevi, Konya 2001.

_______ *Kelâm,* Tekin Kitabevi, Konya 1996.

Gölpınarlı, Abdulbâki, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı,* İnkılap ve Aka Koll. Şti Yayınları, İstanbul 1963.

Grace Davie, *Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar, Din Sosyolojisi*, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar, Editörler: B. Solmaz ve İ. Çapçıoğlu, Çizgi Kitabevi, Konya 2006.

Güler, Celal, *Anadolu'daki Alevi Bektâşîlerin İnanç ve Yaşam Biçimi, Cem* Matbaası, Ankara 2007.

Gülşan, Hasan, *Anadolu Alevi Müslümanlığı,* Derin Yayınları, İstanbul 2004.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi,* İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

_______ *Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din,* Türk Yurdu Dergisi C. 17, sayfa: 80-89, Ankara 1997.

Gülcan, Durmuş Ali, *Karaman Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Karamanlı Mevlevi Velileri,* Karaman 1976.

Gürer, Yunus, *Kuluncak'ta Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnanışları,* Elazığ, 2008.

Gürsoy, Şahin-KILIÇ, Recep, *Türkiye Aleviliği, Sosyo-Kültürel, Dinsel Yapı Çözümlemesi*, Platin Yayınları, Ankara 2008.

Habermas, Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, (Çeviri: M. Tüzel), Kabalacı Yayınları, İstanbul 1998.

Harman, Ömer Faruk, *Bel'am b. Bâûrâ,* DİA, c. 5, s. 389-390.

_______ *Kâhin*, DİA, c. 24, s. 171.

Hira, İsmail, *Max Weber'in Yöntem Anlayışı,* Bilgi (2), 2000/1: s. 45-58.

Hughes, H. Stuart, *Toplum ve Bilinç: Avrupa'da Toplumsal Bilincin Şekillenişi* (Çeviri: G. Özkan), Metis Yayınları, İstanbul 1985.

İbn Manzûr, Ebû'l Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrem el-Ifrikî, *Lisânü'l Arab,* c. IV, Dâru'l Maârif, Mısır 1300.

İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm,* TDK Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1986.

_______ *Eski Türk Dini Tarihi,* Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.

_______ *Makaleler ve İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987.

İrat, Ali Murat, *Aleviliğin ABC'si,* Profil Yayınları, İstanbul 2012.

Kalafat, Yaşar, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri,* Babil Yayınevi, Ankara 2005.

Kaleli, Lütfi, *Kimliğini Haykıran Alevilik*, Habora Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1990.

Kaptan, Remzi, Cem *ve Cemde Okunan Gülbânklar, Deyişler, Mersiyeler, Duazlar,* pdf, 1-67.

Kara, İsmail, *Modernleşme Döneminde Dini Otorite Meselesinin Ele Alınışı ve Problemleri veya İslam'da Ruhbanlık Vardır*, Dini Otorite, Ensar Neşriyat İstanbul 2006.

Karamustafa, Ahmet, *Anadolu'nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu, Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel,* Derleyen: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. İletişim Yay. İstanbul 2015.

Kâşifî, Hüseyin Vâiz-i, *Fütüvvetnâme-i Sultânî* (Neşreden: M. Ca'fer Mahcûb), Tahran 1350.

Kaygusuz, İsmail, *Musahiblik*, Alev Yayınları, İstanbul 1991.

Keskin, Yahya Mustafa, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği,* Avrasya Yayınları, Ankara, 2004.

_______ *''Kentleşme ve Modernleşme Sürecinde Alevilikte Dedelik Kurumu'',* Ekev Akademi Dergisi, Sayı 41, Güz-2009.

Kehl-Bodrogi, Krisztina, ''On the Significance of Musahiplik Among the Alevis of Turkey: The Case Of Tahtacı'', Synrecretistic Religious Comminunities in the Near East, Collected Papers of the International Syposium ''Alevism in Turkeyand Comparable Synrecretistic Religious Comminunities in the Near East in the Past and Present'' Berlin, 14-17 April 1995, Ed. By: Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter- Beaujean, Brill, 1997, p. 119-137.

Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, İstanbul 2005.

Kırkıncı, Mehmed, *Alevilik Nedir*, 12. Baskı, Zafer Yayınları, İstanbul 2009.

Kızılçelik, Sezgin, Yaşar Erjem; *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Konya 1992.

_______ *Sosyoloji Teorileri*, C. 1, 2. Baskı, C.1, Emre Yayınları, Konya 1994.

Kirman, M. Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

Kocadağ, Burhan. *''Anadolu Alevileri'nin İnanç Önderleri (Ocaklar-Dedeler ve Babalar)'',* Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi, XVIII, 2001, s. 281-290.

Kocatürk, Vasfi Mahir, *Tekke Şiiri Antolojisi,* Edebiyat Yayınevi, Ankara 1968.

Komisyon (İbrahim Mustafâ, Ahmed Hasanü`z-Zeyyat, Hamid Abdülkadir, Muhammed Aliyyü`n-Neccar), *El-Mu'cemu'l Vasît,* c.I, Darü'l Fikr, Beyrut 1988.

Korkmaz, Esat, *Alevilik ve Bektasilik Terimleri Sözlüğü,* Kaynak Yayınları, İstanbul 2005.

_______ *Ansiklopedik Alevilik Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü,* Kaynak Yayınları, İstanbul 2003.

Kutlu, Haşim, *Alevi Kimliğini Tartışmak-1,* Belge Yayınları, İstanbul, 1997.

Kurt, Abdurrahman, *Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu*, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 17, Sayı: 2, s. 73-93, 2008.

Kurtkan, A. *Köy Sosyolojisi*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1968.

Küçük, Metin, *Seyyid Derviş Beyaz Ocağı Şeceresi,* Alevilik, Kültür Ajans Yayınları, Ankara 2011.

Küçükaşçı, M. Sabri, *Seyyid Maddesi*, DİA, c. 37 s. 40-43.

Lukes, Steven, *İktidar ve Otorite,* Verso Yayınları, Ankara 1990.

_______ *İktidar ve Otorite- Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi. (Çeviren: Sabri Tekay, Derleyen: Tom Bottamare, Robert Nisbet), Ayraç Yayınları Ankara 2002.*

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

Melikoff, İréne, *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik Bektaşilik Araştırmaları,* (Çev. T Alptekin), Cem Yayınevi, İstanbul 1993.

_______ *Kırklar'ın Cem'inde,* Demos Yayınları, İstanbul 2007.

_______ *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektâşî Kültürü,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009.

_______ Hacı Bektaş, *Efsaneden Gerçeğe,* Cumhuriyet Kitapları Yayınları, İstanbul 1998.

Menekşe, Ömer, *Ehl-i Beyt Sevgisi*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2006.

Mendel, Gerard (2005-a). *Bir Otorite Tarihi: Süreklilikler ve Değişiklikler.* (Çeviren: Işık Ergüden) İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

_______ (2005-b). *Son Sömürge Çocuk: Sosyo-Psikanaliz Açıdan Otorite,* (Çeviren: Hüsen Portakal), Cem Yayınları, İstanbul 2005.

Metin, H. Gazi, *Alevilikte Cem,* Uyum Yayınları, Ankara 1997.

Noyan, Bedri, *Bektâşîlik Alevilik Nedir,* Ankara 1987.

Ocak, Ahmet Yaşar, *''Alevi'',* D.İ.A. C.II, İstanbul 1989.

_______ *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri,* İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

_______ *Türk Sufiliğine Bakışlar,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

_______ *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektâşî Kültürü,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009.

_______ *Türkler, Türkiye ve İslam,* İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişim ve Din*, Din Sosyolojisi El Kitabı (içinde), Ankara 2012.

_______ *Toplumsal Değişim ve Din,* Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, C.8 S.30 s.323-347, Güz-2009.

Renato Ortiz, *''Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar''*, Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din (içinde), çev. Ş. Gürsoy, İ. Çapcıoğlu, Platin Yay. Ankara 2007.

Önlüer, Siraceddin, *Ehl-i Beyt İmamları*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2011.

Öz, Baki, *Aleviliğe İftiralara Cevaplar,* Can Yayınları, İstanbul 1997.

_______ *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektâşîler,* Can Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1995.

Öz, Mustafa, *''Takiyye'',* DİA, TDV Yayınları, c. 39, s. 453-454.

Özalp, Ahmet, *''Kitaplara İman'',* Şamil İslam Ansiklopedisi, Akit Yayınları, İstanbul 2000.

Özarslan, Selim, *Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları*, Kelam Araştırmaları 3:1 (2005), ss.41-60.

Özbolat, Abdullah, *Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20:2 (2015), SS. 1-24.

Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayınları İstanbul 1990.

Özlük, Halit, *Aleviliğin Doğuşu Gelenek Görenekleri,* Karahan Yayınları, Adana 2007.

Pazarbaş, Murat, *Liderlik Ve Otorite: Lise Öğrencilerinin Liderlik ve Otorite Algısı Üzerine Bir Araştırma,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.

Peyâm, Ferhunde, *Fütüvvetnâme-i Âhengerân* (nşr. Îrec Efşâr), Meşhed 1360.

Rençber, Fevzi, *Adıyaman Alevilerinin Coğrafi Dağılımları ve Demografik Yapısı,* e-makâlât Mezhep Araştırmaları, VII/1 (Bahar 2014), ss. 7-18.

_______ *Adıyaman Yöresi Alevi Ocakları,* On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, Sayı 35.

_______ *Alevi Geleneğinde ''Cemevinin''Tarihsel Kökeni,* Dini Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi c. 12 Sayı 3, ss: 73-86.

_______ *''Adıyaman'da Alevilik'',* Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü, İstanbul 2012.

Rocher, Guy, *Le Changement Social*, Paris 1968.

Rumî, Mevlâna Celâleddîn, *Mesnevi* (Trc. Veled Çelebi İzbudak), Konya 2004.

Said, Baha, *Türkiye'de Alevi-Bektâşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri,* Hazırlayan: İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Shankland, David, *Türkiye'de Aleviler, Bektâşîler, Nusayriler,* Ensar Yayıncılık, İstanbul 2004.

_______ *''Günümüz Türkiye'si Alevilerinde* dede ve *''Talip'' Arasındaki Değişen Bağ'', Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1999, ss. 319-327.

Saler, Benson, *Coceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Oxford: Berghahn Books, New York 2000.

Saltık, Veli, *İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocakları,* Kuloğlu Matbaacılık, Ankara 2004.

_______ Tunceli'de Alevi Ocakları, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 2009/52 s. 146-147.

Sarrâf, Murtaza, *Resa'il-i Civanmerdan,* Tahran 1370.

Selçuk, Ali, *Tahtacılar*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2004.

Seloğlu, Ayşegül, *Seyyid Derviş Beyaz Ocağı Ve Şeceresi,* Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 2011/60. S. 461-462.

Sennett, Richard, *Otorite,* Çv. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011

Sezen, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay. İstanbul 2000.

Sezer, Baykan, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları,* Sümer Kitabevi yayınları, İstanbul 1993.

Sezgin, Abdulkadir, *''Türkiye Aleviliği, Alevilerde Liderlik ve Kavram Sorunu'',* 2023 Dergisi, 44. Sayı, 15 Aralık 2004.

_______ *''Osmanlı ve Cumhuriyetin Kuruluşunda Bektâşîler ve Günümüzde Bektâşîlik'',* Köprü Dergisi, Sayı 62, Bahar-1998.

Sorokin, Pitirim A. Çağdaş Sosyoloji Kuramları, c.2, (çev. M. M. R. Öymen), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994.

Soyyer, Yılmaz, *Sosyolojik Açıdan Alevi-Bektâşî Geleneği*, İstanbul 1996.

Subaşı, Necdet, *Sırrı Fâş Eylemek-Alevi Modernleşmesi*, Ufuk Çizgisi Yayınları, İstanbul 2008.

Şahin, Haşim, *Ocak Maddesi*, DİA, C 33, TDV Yayınları, Ankara 2007.

Şahin, İlkay, *Online Alevi Topluluklar Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna*, Çizgi Yayınları, Konya 2013.

Şener, Cemal, *Şamanizm-Türklerin İslamiyet'ten Önceki Dini,* Etik Yayınları, İstanbul, 2003.

_______ *Atatürk ve Alevilik*, 5. Baskı, Ant Yayınları, İstanbul 1994.

_______ *Alevilerin Etnik Kimliği*, Doğan Ofset, İstanbul, Tarihsiz.

_______ *Alevilik Olayı*, Etik Yayınları, İstanbul 2001.

_______ *Aleviler Ne Yapmalı?* Ant Yayınları, İstanbul 1998.

Şentürk, Lütfi-Yazıcı, Seyfettin, *İlmihal*, DİB. Yayınları, İstanbul 2013

Şeşen, Ramazan, *Türklerin İslamlaşması ve Ortaçağ Arap Dünyasındaki Rolü (İbn Fazlan Seyahatnamesi içinde),* İstanbul 1995.

Şişman, Mehmet, *Postmodernizm Tartışmaları ve Örgüt Kuramındaki Yansımaları*, Eğitim Yönetimi Yıl 2, Sayı 3, Yaz 1996, ss. 451-464

Taş, Kemalettin, *Sosyolojik Din Tanımları*, Din Sosyolojisi El Kitabı (içinde), Editörler: Niyazi Akyüz-İhsan Çapçıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l Makâsıd*, c. II, İstanbul 1305.

Tanyu, Hikmet, ''*Türklerde Ateşle İlgili İnanışlar''*, I. Uluslarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV, 287-292, Ankara 1976.

_______ *Büyü,* DİA, c. 6, s. 505.

TDV*, İlmihal,* TDV, Ankara 2005.

Taşğın, Ahmet, *Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Spsyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

Taştan, Abdulvahap, Günay Ü. Güngör H. Sayım H. *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması-Kayseri Örneği, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 132, Kayseri 2001.*

Tehânevî, Muhammed A'la, *Keşşâfu Istılâhâti'l Fünûn ve'l-Ulûm.*

Tekin, Nergishan, *Türklük ve Alevilik-Bektâşîlik*, İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Toker, İhsan, *Sosyolojik Bakış Açılarından Peygamberlik*, Journal of Islamic Research, Islamic University Europe, s. 28-38, 2011.

Tunç, Cihat, *''İslam'da Dini Otorite''* , Dini Otorite, Ensar Neşriyat İstanbul 2006.

Türkdoğan, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi,* İstanbul 1995.

Harabî, Ayyıldız Yayınları, Ankara, Tarihsiz.

Uçar, Ramazan, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektâşîlik Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma,* Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2006.

Uludağ, Süleyman, *dede,* DİA, IX/76.

_______ *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2001.

Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu -I-, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta 2005.

Ulusoy, Ali Celalettin, *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektâşî Yolu,* Akademi Matbaası, Ankara 1986.

Uhri, Ahmet, *Ateşin Kültür Tarihi,* Dost Kitapevi, Ankara 2003.

Üçer, Cenksu, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

Ünlü, İhsan, *Alevilikte Dedelik Kurumu Oluşumu ve İşlevleri,* (Geçmişten Günümüze Alevilik Alevilik I. Uluslar arası Sempozyumu 1. Cilt) Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014.

_______ *Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı ''Tercan Örneği'',* Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2013.

Üzüm, İlyas, *''Kızılbaş'' maddesi,* D.İ.A, Ankara 2002.

_______ *Günümüz Aleviliği,* TDV. İsam Yayınları, İstanbul 1997.

_______ *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik,* Horasan Yayınları, İstanbul 2004.

_______ *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

_______ *Türkiye'de Aleviler, Bektâşîler, Nusayriler,* İstanbul, 2004.

Velî, Hacı Bektaş, *Makalat,* Çev. Mehmet Yaman, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1998.

Vergin, Nur, *Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış*, Toplum ve Bilim, 29/30, 9-28. İstanbul 1985.

Yaman, Ali, *Kızılbaş Alevi Dedeleri,* Şâhkulu Sultân Dergâhı Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

_______ *Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler,* Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi / 2012 / 63 S:17-38 (2012 b).

_______ *Alevilikte Dedelik Kurumu ve İşlevleri,* İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996.

_______ *Anadolu Alevilerinde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara,* (Bilgi Toplumunda Alevilik içerisinde, Hazırlayan: İbrahim Bahadır), Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Genç Ofset, Ankara 2003. ss. 329-352.

_______ *Geçmişten Günümüze Kızılbaş Alevi Dedeleri*, (*I. Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Sempozyumu Bildirileri içinde*), Ankara 1999.

_______ *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar,* İstanbul, 2004.

_______ *Alevilik-Kızılbaşlık Tarihi*, Nokta Yayınları, İstanbul 2012).

_______ Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi, Nokta Kitap, İstanbul 2011).

_______ Alevilikte *Ocak Kavramı: Anlam Ve Tarihsel Arka Plan,* Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi/2011/60. s.43-64.

_______ *Kızılbaş Alevi Ocakları,* Elips Yayınları, Ankara 2006.

_______ *Geçmişten Günümüze Dedelerin Misyonu ve Değişim,* Dem Dergi, Yıl 2, Sayı 6, ss. 30-38. 2009.

Yaman, Mehmet, *Alevilikte Cem*, Ufuk Reklamcılık & Matbaacılık, İstanbul 1998.

_______ *Alevilikte Cenaze Hizmetleri, Can Yayınları, İstanbul 2012.*

Yardımcı, Mehmet, *Âşıkların Dilinde ve Telinde Pîr-Mürşit-Rehber Kavramları,* Ç.Ü. Türkoloji-Makale Bilgi Sistemi 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki, *''Kur'ân-ı Kerîmde Dini Otorite''*, Dini Otorite, Ensar Neşriyat İstanbul 2006.

Yavuz, Hakan, *''Değişim Sürecindeki Alevi Kimliği'', Aleviler/Alewiten,* Editör: İsmâil Engin,Erhard Franz, Hamburg: Deutsches Orient-İnstitut, cilt: I, Hamburg 2000.

Yavuzer, Hasan, *Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği),* Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2005.

Yıldız, Harun, *Anadolu Aleviliği: Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

_______ *Amasya Yöresinde Alevi Ocakları,* Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 4 Sayı: 19, Güz 2011, s. 228-242.

_______ *Alevilerde Dedelik Kurumu,* Kitap Yayınları, İstanbul 2004.

Yılmaz, Nail, *Kentin Alevileri,* Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.

Yiğitceoğlu, Emel, *Türk Örgüt Kültüründe Otorite ve Otorite İlişkileri,* Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Mersin 2013.

Yolcu, Mehmet; Çiçek, Hacı, *Hz. Ali Aforizmalar*, İkbâl Yayınları, İstanbul 2007.

Yörükan, Yusuf Ziya, Turhan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm; Şamanizm'in Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri,* Ötüken Yayınları, İstanbul, 2006.

________ *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm,* Hazırlayan: Turhan Yörükan, Yol yayınları, Ankara 2005.

________ *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar,* TC Kültür Bakanlığı, Ankara 1998.

Yukl, Gary, *Leadership In Organizations*, New Jersey: Prentice Hall Publication, 1989.

Yusuf Ziya, Tahtacılar, *Tahtacılarda Dini ve Sırri Hayat, Ayine Hazırlık,* D.F.İ.F. Mecmuası, 1930, Sene: 5, Sayı: 19, s. 66-80.

Yürükoğlu, Rızâ, *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır: Tarihte ve Günümüzde Alevilik,* Alev Yayınevi, İstanbul 1990.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi* (Çeviren: Ünver Günay), Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1990.

Wallace, Ruth A.-Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları,* (Çeviren: Leyla Elburuz-M. Rahmi Ayas), Punto Yayıncılık, İzmir 2004.

Watt, W. M. *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu,* (orijinal adı: *Islamic Political Thought,* Çev. Ulvi Murat Klavuz), Birey Yayıncılık, İstanbul 2001.

__________ *The Majesty That Was Islam*, Sidgwickt & Jackson, London 1974.

Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite,* (Çeviren: H. Bahadır Akın), Adres Yayınları, Ankara 2013.

__________ *Sosyoloji Yazıları,* (Çeviren: Taha Parla), 3. Baskı, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

__________ *Economy and Society,* (Vol.1), Universty of California Press, 1978.

__________*The Theory of Social and Economic Organisation*, Free Press, New York 1964

Zelyut, Rıza, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön Yayıncılık, İstanbul 1992.

__________ *Türk Aleviliği, Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni,* Kripto Yayınevi, Ankara 2015.

II- İNTERNET SİTELERİ

http://iif.kmu.edu.tr/bilgi.aspx?ayrinti=88 22.03.2018

http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/mehmet_yardimci_asiklarin_dilinde_pir_mursit_rehber_kavramlari.pdf 25.03.2018

http://www.uryanhizir.com/?pnum=36&pt=%C3%9CRYAN+HIZIR+VE+OCAK+HAKKINDA 21.02.2018

https://kureysantalibi.tr.gg/KUREY%26%23350%3BANOCA%26%23286%3BI.htm# 27.02.2018

https://www.uludivan.de/KaradonluCanBabaOca%26%23287%3B%26%23305%3B.htm 03.03.2018

http://turbelerimiz.blogspot.com.tr/2016/02/karadonlu-can-baba-turbesi.html 04.03.2018

https://www.uludivan.de/KaradonluCanBabaOca%26%23287%3B%26%23305 %3B.htm 03.03.2018

https://www.uludivan.de/KaradonluCanBabaOca%26%23287%3B%26%23305%3B.htm 03.03.2018

http://www.asikremzani.net/makale/Ocaklar_Dervis_Cemal_Ocagi.html 04.03.2018

http://www.asikremzani.net/makale/Ocaklar_Dervis_Cemal_Ocagi.html 04.03.2018

http://alevierenler.blogcu.com/seyyid-dervis-cemal-ocagi/2887940 04.03.2018

https://www.munzur.edu.tr/etkinlikdetay.aspx?News_ID=1126 04.03.2018

http://ayhanaydin.info/soylesiler/dedeler/68-metin-kuecuek 14.03.2018

http://seyyidhacikureys.com/about/ 08.03.2018

http://dersim-manihizim.blogcu.com/mani-nin-12havarisivedigerunluizleyicileri-1/8296582 09.03.2018

http://ayhanaydin.info/soylesiler/dedeler/68-metin-kuecuek 14.03.2018

http://www.uryanhizir.com/?Syf=22&Mkl=951212&pt=Veli%20B%C3%BCy%C3%BCk%C5%9Fahin&ADIYAMAN-ALEV%C4%B0LER%C4%B0 27.03.2018

http://www.aabf-inanc-kurumu.com/Alevilik/Alevilikte-duskunluk/ 27.05.2011

http://www.veliturkarslan.com/ob.html 27.05.2011

http://www. kuranmeâli.com/âyetkarsilastirma.asp?sure=4&âyet=59 28.06.2015

http://www.kuranmeâli.com/âyetkarsilastirma.asp?sure=3&âyet=104 28.06.2015

http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=130279 08.10.2018

http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1059 05.06.2018

http://turbelerimiz.blogspot.com/2016/02/karadonlu-can-baba-turbesi.html 03.03.2018

https://www.jestpic.com/p/BnW8VHaB_Mc/ 23.12.2018

III- KAYNAK KİŞİLER

a-Dedeler :

K.D.1. Ali Büyükşahin, Adıyaman 1944. Üniversite Mezunu

K.D.2. Garip Bozkurt, Adıyaman 1966. Lise Mezunu.

K.D.3. Hayri Doğan, Adıyaman 1950. Lise Mezunu.

K.D.4. Mehmet Ali Tutal, Adıyaman 1953 Lise Mezunu.

K.D.5. Mahmut Dolaş, Adıyaman 1959. Ortaokul Mezunu.

K.D.6. Abdurrahman Ergün, Adıyaman 1947. İlkokul Mezunu.

K.D.7. Naci Dedeoğlu, Adıyaman 1959. Lise Mezunu.

b-Talipler

K.K.1. Ali Rıza Yıldız, Adıyaman 1975. Ortaokul Mezunu.

K.K.2. Hasan Hüseyin Türk, Adıyaman 1966. Lise Mezunu.

K.K.3. Ayşe Tanrıverdi, Adıyaman 1954. İlkokul Mezunu.

K.K.4. Eda Tanrıverdi, Adıyaman 1986. Lise Mezunu.

K.K.5. Erkan Gülen, Adıyaman 1979. Lise Mezunu.

K.K.6. Hasan Aydın, Adıyaman 1969. Okur-Yazar.

K.K.7. Hasan Turan, Adıyaman 1967. İlkokul Mezunu.

K.K.8. Hüseyin Aydın, Adıyaman 1960. Lise Mezunu.

K.K.9. Sema Turan, Adıyaman 1996. Üniversite Mezunu.

K.K.10. Rozerin Kutel, Adıyaman 1975. Lise Mezunu.

K.K.11. Mahir Uçar, Adıyaman 1981. Önlisans Mezunu.

K.K.12. Ali Kılıç, Adıyaman 1964. Ortaokul Mezunu.

K.K.13. Şehriban Gürsel, Adıyaman 1980. Ortaokul Mezunu.

K.K.14. Naci Polat, Adıyaman 1979. İlkokul Mezunu.

K.K.15. Muharrem Biçici, Adıyaman 1967. Lise Mezunu.

K.K.16. Erhan Ülgül, Adıyaman 1992. Üniversite Mezunu.
K.K.17. Ali Rıza Kaya, Adıyaman 1980. İlkokul Mezunu.
K.K.18. Mehmet Gözaydın, Adıyaman 1990. İlköğretim Mezunu.
K.K.19. Yusuf Tanrıverdi, Adıyaman 1955. İlkokul Mezunu.
K.K.20. Hüseyin Kaya, Adıyaman 1984. İlköğretim Mezunu.
K.K.21. Erdal Ergin, Adıyaman 1973. İlkokul Mezunu.
K.K.22. Abuzer Avcı, Adıyaman 1960. Lise Mezunu.
K.K.23. Ekrem Çiftçi, Adıyaman 1966. Okur-Yazar.
K.K.24. Cemal Dursun, Adıyaman 1960. İlkokul Mezunu.
K.K.25. Ali Avcı, Adıyaman 1952. İlkokul Mezunu.
K.K.26. Murat Turan, Adıyaman 1973. İlkokul Mezunu.
K.K.27. Adem Şahin, Adıyaman 1974. İlkokul Mezunu.
K.K.28. Cemal Duran, Adıyaman 1960. Lise Mezunu.
K.K.29. Aziz Erkan, Adıyaman 1975. İlkokul Mezunu.
K.K.30. İsmet Demir, Adıyaman 1958. Ortaokul Mezunu.
K.K.31. Ayşe Koç, Adıyaman 1960. İlkokul Mezunu.
K.K.32. Hüseyin Avcı, Adıyaman 1962. İlkokul Mezunu.
K.K.33. Sabri Erbek, Adıyaman 1944. Okur-Yazar değil.
K.K.34. Hasan Turan, Adıyaman 1965. İlkokul Mezunu.
K.K.35. Selman Avcı, Adıyaman 1947. İlkokul Mezunu.
K.K.36. Mehmet Alan, Adıyaman 1949. Okur-Yazar değil.
K.K.37. Ali Demir, Adıyaman 1958. İlkokul Mezunu.
K.K.38. Hasan Aydın, Adıyaman 1969. Lise Mezunu.
K.K.39. İzzet Ergün, Adıyaman 1965. İlkokul Mezunu.
K.K.40. Zübeyde Erkan, Adıyaman 1977. İlkokul Mezunu.
K.K.41. Zeynal Bozan, Adıyaman 1984. İlkokul Mezunu.
K.K.42. Ali Kıran, Adıyaman 1952. İlkokul Mezunu.
K.K.43. Hüseyin Ergün, Adıyaman 1968. İlkokul Mezunu.
K.K.44. Musa Çiftçi, Adıyaman 1965. Ortaokul Mezunu.
K.K.45. İsmet Erkan, Adıyaman 1972. İlkokul Mezunu.
K.K.46. Zeynal Demir, Adıyaman 1953. İlkokul Mezunu.
K.K.47. Sultan Ergün, Adıyaman 1944. Okur-Yazar.
K.K.48. Kanber Kaçkaz, Adıyaman 1950. Lise Mezunu.

K.K.49. Ali Şahin, Adıyaman 1963. İlkokul Mezunu.
K.K.50. Mustafa Alanlı, Adıyaman 1956. Okur-Yazar değil.
K.K.51. Eda Altut, Adıyaman 1961. İlkokul Mezunu.
K.K.52. Zenyep Tanrıverdi, Adıyaman 1986. Lise Mezunu.
K.K.53. Mustafa Şahin, Adıyaman 1967. Lise Mezunu.
K.K.54. Ali Çetinkaya, Adıyaman 1952. İlkokul Mezunu.
K.K.55. Zübeyde Ezene, Adıyaman 1964. Üniversite Mezunu.
K.K.56. Ayşe Çetinkaya, Adıyaman 1950. İlkokul Mezunu.
K.K.57. Emine Aslan, Adıyaman 1942. Okur-Yazar değil.
K.K.58. Cemal Ezene, Adıyaman 1968. Ortaokul Mezunu.
K.K.59. Ayşe Tanrıverdi, Adıyaman 1957. İlkokul Mezunu.
K.K.60. Fevzi Alan, Adıyaman 1966. İlkokul Mezunu.
K.K.61. Galip Alan, Adıyaman 1969. İlkokul Mezunu.
K.K.62. Hasan Baraner, Adıyaman 1950. Üniversite Mezunu.
K.K.63. Ali Tanrıverdi, Adıyaman 1953. İlkokul Mezunu.
K.K.64. Mahmut Bozan, Adıyaman 1949. İlkokul Mezunu.
K.K.65. Hasan Özen, Adıyaman 1968. Ortaokul Mezunu.
K.K.66. Sait Dindar, Adıyaman 1980. Üniversite Mezunu.
K.K.67. Mustafa Çetin, Adıyaman 1951. Okur-Yazar değil.
K.K.68. Şükrü Kaya, Adıyaman 1947. İlkokul Mezunu.
K.K.69. Mehmet Kırşan, Adıyaman 1949. Ortaokul Mezunu.
K.K.70. Hasan Turancı, Adıyaman 1944. İlkokul Mezunu.
K.K.71. Hüseyin Can, Adıyaman 1962. İlkokul Mezunu.
K.K.72. Mahmut Boz, Adıyaman 1949. İlkokul Mezunu.
K.K.73. Rabia Tanrıverdi, Adıyaman 1962. İlkokul Mezunu.
K.K.74. Hüseyin Özenir, Adıyaman 1952. Lise Mezunu.
K.K.75. Sait Ezen, Adıyaman 1964. Lise Mezunu.
K.K.76. Saliha Turan, Adıyaman 1949. Okur-Yazar değil.
K.K.77. Server Ergün, Adıyaman 1962. İlkokul Mezunu.
K.K.78. Hüseyin Çetin, Adıyaman 1962. İlkokul Mezunu.
K.K.79. Yusuf Tanrıverdi, Adıyaman 1955. İlkokul Mezunu.
K.K.80. Ali Yıldız, Adıyaman 1940. okur-yazar.
K.K.81. Hüseyin Turan, Adıyaman 1971. İlkokul Mezunu.

K.K.82. Zehra Turan, Adıyaman 1973. Ortaokul Mezunu.
K.K.83. Baran Sözer, Adıyaman 1990. Lise Mezunu.
K.K.84. Neva Bilir, Adıyaman 1982. Lise Mezunu.
K.K.85. Hüseyin Ala, Adıyaman 1968. Ortaokul Mezunu.
K.K.86. Didem Yılmaz, Adıyaman 1986. Lise Mezunu.
K.K.87. Ali Eren, Adıyaman 1970. İlkokul Mezunu.
K.K.88. Rıza Öz, Adıyaman 1993. Üniversite Mezunu.
K.K.89. Cemal Demir, Adıyaman 1975. Ortaokul Mezunu.
K.K.90. Hülya Gül, Adıyaman 1981. Lise Mezunu.
K.K.91. Ali Murat Birci, Adıyaman 1965. Ortaokul Mezunu.
K.K.92. Metin Caner, Adıyaman 1969. Lise Mezunu.
K.K.93. Hüseyin Satıcı, Adıyaman 1962. İlkokul Mezunu.
K.K.94. Ali Bayır, Adıyaman 1960. İlkokul Mezunu.
K.K.95. Zeynep Yılmaz, Adıyaman 1987. Lise Mezunu,
K.K.96. Derya Deniz, Adıyaman 1986. Üniversite Mezunu.
K.K.97. Hasan Deniz, Adıyaman 1964. Lise Mezunu.
K.K.98. Latif Şener, Adıyaman 1972. Lise Mezunu.
K.K.99. Hüsniye Bozan, Adıyaman 1967. Okur-yazar.
K.K.100. Aysel Gülşan, Adıyaman 1979. Lise Mezunu.
K.K.101. Hızır Bozkurt, Adıyaman 1965. Ortaokul Mezunu.
K.K.102. Necdet Sucu, Adıyaman 1960. Lise Mezunu.
K.K.103. Hüseyin Alkan, Adıyaman 1971. Lise Mezunu.
K.K.104. Cenk Küçük, Adıyaman 1969. Üniversite Mezunu.
K.K.105. Sevda Tanrıverdi, Adıyaman 1980. Ortaokul Mezunu.
K.K.106. Ali Yeşilyurt, Adıyaman 1951. Ortaokul Mezunu.
K.K.107. Hüseyin Korkmaz, Adıyaman 1961. Ortaokul Mezunu.
K.K.108. Serhat Korkmaz, Adıyaman 1994. Üniversite Öğrencisi.
K.K.109. Abdullah Taştan, Adıyaman 1973. Lise Mezunu.
K.K.110. Ayten Taştan, Adıyaman 1975. İlkokul Mezunu.
K.K.111. Hüseyin Alagöz, Adıyaman Önlisans Mezunu.
K.K.112. Mahir Dolaş, Adıyaman 1988. Üniversite Mezunu.
K.K.113. Taylan Dedeoğlu, Adıyaman 1990. Üniversite Öğrencisi.
K.K.114. Nusret Karakuş, Adıyaman 1966. İlkokul Mezunu.

K.K.115. Hasan Çalış, Adıyaman 1965. İlkokul Mezunu.

K.K.116. Cihan Arık, Adıyaman 1994. Üniversite Öğrencisi.

K.K.117. Aysel Ç. Adıyaman 1982. Lise Mezunu.

K.K.118. Pınar D. Adıyaman 1986. Lise Mezunu.

c-Sünniler

K.K.119. Osman Ç. Adıyaman 1981. Yüksek Lisans Mezunu.

K.K.120. İLYAS D. Adıyaman 1984. Lise Mezunu.

K.K.121. Mustafa Ç. Adıyaman 1965. Üniversite Mezunu.

IV. EKLER

Ek 1- Yöreden Resimler:




ADIYAMAN İLİ KAHT
ORTANCA - BAĞLAR VE ÇE
SOSYAL YARDIMLAŞMA K
DAYANIŞMA DE


ADIYAMAN İLİ KAHTA İLÇESİ
ORTANCA - BAĞLAR VE ÇEVRE KÖYLERİ
SOSYAL YARDIMLAŞMA KÜLTÜR VE
DAYANIŞMA




ADIYAMAN İLİ KAHTA İLÇESİ
ORTANCA - BAĞLAR VE ÇEVRE KÖYLERİ
SOSYAL YARDIMLAŞMA KÜLTÜR VE
DAYANIŞMA DERNEĞİ


DERVİŞ YUSUF
ZİYARETİ












ADIYAMAN İLİ KAHTA İLÇESİ
ORTANCA - BAĞLAR VE ÇEVRE KÖYLERİ
SOSYAL YARDIMLAŞMA KÜLTÜR VE
DAYANIŞMA DERNEĞİ







Ek 2- Görüşme Formu

Adı ve Soyadı :
Doğum / İkâmet Yeri ve Tarihi :
Tahsili :

YÖRE ALEVİLERİNİN İNANÇLARINI İFADE ŞEKLİ OLAN AŞAĞIDAKİ TEMEL KAVRAMLAR HAKKINDA BİLGİ VERİR MİSİNİZ?

*Alevilik Nedir?
*Ehl-i Beyt Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?
*On İki İmam İnancı Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?
*Cem Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?
*Dedelik Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?
*Düşkünlük Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?
*On İki Hizmet Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?
*Dört Kapı-Kırk Makâm Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?
*Din nedir? Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?
*Alevilik bir din midir? Bilgi Verebilir misiniz?
*Otorite kavramı hakkında ne dersiniz?
*Alevilikte otorite mekanizması hakkında görüşleriniz nelerdir?
*Dedeliğin tarihi arka planı hakkında bilgi verir misiniz? (Dedelik ne zaman başladı? Nasıl ortaya çıktı?)
*Dedelerin görevleri nelerdir?
*Dedelerin dini otorite mekanizmasında ki yeri nedir?
*Dini otorite bağlamında 'Dedelik Kurumu' hakkında görüşleriniz nelerdir?
*Alevilikte dini otorite tipleri hakkında bilgi verebilir misiniz?
*Seyyid kime denir?
*Talip kime denir?
*Pîr kime denir?
*Mürşid kime denir?
*İmam kime denir?
*Bir dini otorite tipi olarak telakki edilen dedenin sosyal hayattaki rolü-rolleri nelerdir?

*Dini ritüeller bağlamında dedenin yeri nedir?
*Kente göçün, dedelerin otoritesi üzerindeki olumsuz etkisi hakkında bilgi verebilir misiniz?
*Dedelik, babadan oğula geçen bir saltanat türü müdür?
*Modern eğitimle tanışan genç kuşakların dedeliğe bakış açısı nasıldır?
*Okuduğunuz kitaplar ve öğrendiğiniz modern kavramlar ışığında, dedenin anlattığı tarihi öyküler ve menkıbeler sizi tatmin ediyor mu?
*Alevilikte ‘Dedelik müessesesi’nin kendisini yeniden inşa etmesi gerekiyor mu?
*Aleviler kentleşme ile birlikte global kültürün etkisinde kalıp dini otoriteden uzaklaştılar mı?
*Alevilerin gelenek ve inanç dünyalarında bir değişim söz konusu mudur?
*Varsa Nelerdir?
*Sünnîlik karşısında Alevi olma refleksini canlı tutmada ve Alevilerin kendisini ‘’öteki’’ne göre konumlandırma ve meşrûiyet kazanma mücâdelesinde dedenin rolü sizce nedir?
*Sol ideolojilerin etkisindeki Aleviler, dedeliğin imtiyâzlı bir sınıf yarattığını ve kaldırılması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu konuda ne demek istersiniz?
*Dede kutsal mıdır?
*Dede olmak için dede soylu olmak şart mıdır?
*Modern eğitimle tanışan genç kuşaklar, dede liği rasyonAlitenin ölçüleri ile yargılamakta, fiili konumunu reddetmekte ve dedeliğin, halkı sömüren ya da bilgiyi kendi tekelinde tutan bir mekanizma olduğunu iddia etmektedirler. Bu konuda ne dersiniz?
*Dedelik kurumunun, gelenekler reddedilmeden yeniden yapılandırılması gerekir mi?
*Dedelik, zaman içerisinde yeniden yapılandırılmadığı için bugün kentleşen ve kültür seviyesini artıran Alevilerin ihtiyaçlarını tam olarak karşılayamamaktadır. Bu yüzden dedelik yeniden yapılandırılmalıdır denilmektedir. Bu konuda ne söylemek istersiniz?
*Dedeler Aleviler için ne ifade ediyor?
*Dedelerle Aleviler arasında bir uçurum var mı?
*Dedeliğin alternatifi var mı? Ya da ne olabilir?

*Dedeler üzerlerine düşen görev ve misyonu tam anlamıyla istenen seviyede yapmakta mıdırlar?
*Günümüzde ticari ve hukuki konular farklılaşmıştır. Çek ve senet gibi farklı unsurlar devreye girmiştir. Aleviler bu yöndeki sorunlarını 'Dedelik Kurumu' aracılığıyla mı yoksa modern yargı kurumuna danışarak mı çözüyor?
*Eklemek istediğiniz diğer hususlar nelerdir?

Ek 3- Cem Ritüelinde Okunan Bir Deyiş

''Ne ararsın baba derviş
Dervişlerde dem bulunur
Bekle pîrin eşiğini
Derdine dermân bulunur

Eğer olur isen hasta
Gel derdine dermân iste
İhlâsla varırsan dosta
Ölür isen cân bulunur

Alçağa indir özünü
Türâba çevir yüzünü
Pişir de söyle sözünü
Arasında ham bulunur

Can Hatâyî'm özün takın
Özünü Mervân'dan sakın
Kudretten değer okun
Yarasına em bulunur''

Ek 4- Cem Ritüelinde Okunan Bir Gülbank

‘’Bismişâh! Allah Allah!
Akşamlar hayır olâ, hayırlar feth olâ, şerler def olâ.
Demler daim, cemler kaim olâ.
Hazır-gâip, zâhir-bâtın
Cem erenlerinin nûr-u cemâlları âşk olâ.
Ehlibeytin, Üçlerin, Beşlerin,
Yedilerin, On İki İmamların, Ondört Mâsûm Pâkların,
On Yedi Kemerbestlerin, Kırkların,
Cümle erenlerin katarından, dîdârından ayırmaya.
Her dilde bir dilek, her gönülde bir murât vardır.
İnandığımız, güvendiğimiz yüce yaradan,
Dilde dileklerimizi, gönülde murâtlarımızı vere.
Allah, nâmerde-merde muhtaç eylemeye.
Duvarımızdan taş, gözlerimizden yaş dökmeye.
Genç yaşta ölüm, ihtiyarlıkta zulüm vermeye.
Hâk evimizin, toplumumuzun ağız tatlılığını bozmaya.
Huzur vere, dertlerimize dermân,
Hastalarımıza şifâ, borçlarımıza edâ nasip eyleye.
Yolumuzu yolsuza, yüzümüzü nursuza uğratmaya.
Gökten hayırlı rahmetler, yerden hayırlı bereketler;
Ana-babasına, toplumuna hayırlı evlatlar vere.
On sekiz bin âlemle mümin-müslim cümle kardeşlerimizi
Muhammed- Ali gülbângından mahrum eylemeye.
Çağırdığımızda, bunaldığımızda Hızır yoldâşımız;
Şah-ı Merdân Ali kardaşımız, Hünkâr Hâc-ı Bektâş-ı Veli de haldaşımız olâ.
Duası bizden, kabulü Allah'tan olâ.
Gerçekler demine, evliyâ keremine,
Gönüller birliğiyle gerçeğe hû diyelim!’’

Ek 5- Cem Ritüelinde Okunan Cem Birleme Gülbangı

‘’Bismişâh! Allah Allah!
Lâ ilâhe illâllâh!
Muhammed’en resûlullâh!
Aliyyun veliyyullâh!
Mürşidun kâmilullâh!
Kubbe-i devrân!
Duvâzda On İki İmam!
On İki İmam aşkına!
Öz (itikat) bütünlüğüne!
Cem birliğine!
Diyelim Allah Allah!
Şefâat senden Yâ Muhammed!

Geldiğiniz yol,
Muhammed-Ali yoludur!
Durduğunuz dâr (kapı),
Mansûr’un doğruluğudur!
İndiğiniz (eğildiğiniz) secde,
Teslimiyet yeridir!

Niyetleriniz kabul,
Murâtlarınız hâsıl!
Erenler, evliyâlar yardımcınız ola!
Hü diyelim gerçeklerin demine, devrânına,
Mü’mine Yâ Ali!’’

Ek 6- Cem Ritüelinde Nefes ve Deyişleri Saz Eşliğinde Söyleyen Âşığın Duası

‘’ Bismişâh!
Allah Allah!
Çalanımıza, çağıranımıza,
Okuyanımıza, yazanımıza,
Gökten hayırlı rahmet ine!
Yemini, Virani, Nesimi, Hatai,
Fuzuli, Kul Himmet ve Pîr Sultân Abdal’ın
Keşv-ü kerâmetleri;
Üzerinize hazır ve nazır ola!
İlminiz sonsuz;
Nefesiniz keskin ve gür ola!
İmam Zeyn’el Âbidin;
Cümleyi dârından dîdârından ayırmaya!
Gerçeğin demine, devrânına hü!
Mü’mine Yâ Ali.’’

Ek 7- Cem Ritüelinde Okunan Farraş (Süpürgeci) Tercemanı

‘’Biz üç bacıyız,
Güruh-i nâciyiz,
Kırklar Meydanı’nda süpürgeciyiz.
Süpürgeci Selmân,
Kör olsun Mervân,
Cârımıza yetişsin Mehdi-i Sahip-Zaman.
Allah, eyvallah.
Nefes pîrdedir!’’

Ek 8- Cem Ritüelinde Okunan Postçu ve Dede Duası

‘’Destûr pîrim!
Muhammed Mustafâ’nındır bu seccâde
Aliyye’l-Mürtezâ’nındır bu seccâde
Hatice-i Kübrâ, Fâtıma-yi Zehrâ’nındır bu seccâde
On iki İmamlarındır bu seccâde
Pîrimiz Hünkâr Hâc-ı Bektâş-ı Veli’nindir bu seccâde
Cem birliğine, sohbet sırrına, evliyâ keremine
Hüü diyelim, Allah eyvAllah
Nefes Pîrdedir!’’

Mürşid, kendisine şöyle dua ederek karşılık verir:

‘’Allah Allah!
Post kadîm olâ, inkâr fetholâ.
Hayırlığa gelmiş, hayırlığa serilmiş olâ.
Kırklar meydanına serilen bu kutsal postun üzerinde;
Sorgulanan cânların didârı cennet olâ, günâhları affolâ.
Seccâden temiz, yüzün ak olâ.
Hizmetinden şefâat bulasın.
Dil bizden, nefes Hazret-i Pîr’den olâ.
Gerçekler demine hü!
Mü’mine Yâ Ali…’’

Ek 9- Cem Ritüelinde Okunan Çerağcı Salavatı

‘’Hayır himmet pîrim!

Çerâğ-ı rûşân, fahr-i dervişân, zuhûr-ı iman, himmet-i pîrân, Pîr-i Horasan, Küşâd-ı meydan, kuvve-i âbdâlân, kanun-i evliyâ, gerçek erenler demine hü!’’

‘’Çerâğ-ı evliyâ nûr-u semâvât

Ki bu menzildir ol tûr-u münâcat

Çerâğ uyanınca kıl niyâzı

Muhammed-Ali’ye cândan salevât! dediğinde tüm talipler salâvat okur:

Allahümme salli alâ Seyyidinâ Muhammed Mustafâ

Allahümme salli alâ Aliyye’l-Murtazâ

Allahümme salli alâ Hasan-ü’l-Müctebâ

Allahümme salli alâ Hüseyn-i Kerbelâ

Allahümme salli alâ Zeynel-Aba

Allahümme salli alâ Bâkır Bahâ

Allahümme salli alâ Câfer Rehnümâ

Allahümme salli alâ Kâzım Mûsâ

Allahümme salli alâ Ali Sultân Rızâ

Allahümme salli alâ Muhammed Tâkî

Allahümme salli alâ Ali Nakî

Allahümme salli alâ Hasan el-Askerî

Allahümme salli alâ Muhammed Mehdî…’’

Ek 10- Cem Ritüelinde Okunan Çerağcı Dar Düvazı

''Çün çerâğ-ı fahr uyandırdık Hüdâ'nın aşkına

Seyyid-ül-Kevneyn Muhammed Mustafâ'nın aşkına

Sâki-i Kevser Aliyye'l-Mürtezâ'nın aşkına

Hem Hadice, Fâtıma Hayrü'n-Nisâ'nın aşkına

Şâh Hasan, Hulk-ı Rızâ hem Şâh Hüseyn-i Kerbelâ

Ol İmam-ı Etkıyâ Zeynel-Aba'nın aşkına

Mûsa-i Kâzım serfirâz-ı ehl-i Hak

Hem Ali Mûsa Rızâ-yı sâbiranın aşkına

Şâh Tâkî-yü bâ Nakî hem Hasanü'l-Askerî

Ol Muhammed Mehdi-i Sahib-Livâ'nın aşkına

Pîrimiz, üstâdımız Bektâş-ı Velî'nin aşkına

Haşredek yanan yakılan aşıkânın aşkına''

Ek 11- Cem Ritüelinde Mürşidin Okuduğu Çerağ Duası

''Allah Allah!

Horasan'dan bize ulaşan çerâğımız sonsuza dek kılavuzumuz olsun.

Çerâğlarımız yansın, yakılsın Hâk-Muhammed-Ali aşkına,

Çerâğlarımız yansın, yakılsın pîrimiz Hünkâr Hâc-ı Bektâş-ı Veli aşkına.

Çerâğlarımız yansın, yakılsın şehitler şâhı İmam Hüseyin aşkına.

Çerâğlarımız yansın, yakılsın Kerbelâ Şehitleri aşkına.

Çerâğlarımız yansın, yakılsın pîr sultânlarımızın ve tüm şehitlerimizin aşkına.

Çerâğlarımız yansın, yakılsın bu yurtlardan, bu cemlerden gelmiş geçmiş tüm cânların, pîrlerin, rehberlerin aşkına.

Çerâğlarımız sonsuza dek yansın, yolumuzu aydınlatsın, birliğimizi, varlığımızı güçlendirsin.

Gerçeğe hü!''

Ek 12- Cem Ritüelinde Okunan Hatâyî'nin Meşhur Çerağ Duası

Hata ettim Hüdâ yaktı delîli
Muhammed Mustafâ yaktı delîli
Ol Âl-i Abâ' dan Hayder-i Kerrâr
Aliyyü'l-Mürtezâ yaktı delîli

Haticetü'l-Kübrâ Fâtıma Zehrâ
Ol Hayrü'n-Nisa yaktı delîli
İmam Hasan aşkına girdim meydana
Hüseyn-i Kerbelâ yaktı delîli

İmam Zeynel, İmam Bâkır-ü Câfer
Kâzım, Mûsa Rızâ yaktı delîli
Muhammed Tâkî'den hem Ali Nakî
Hasanü'l-Askerî yaktı delîli

Muhammed Mehdi-i ol Sâhib Zaman
Eşiğinde âyet yaktı delîli
Bilirim günâhım hadden aşubdur
Hünkâr-ı evliyâ yaktı delîli

On İki İmamdandır bu nur Hatayî
Şîr-i Yezdân Ali yaktı delîli
Hatayî

Ek 13- Cem Ritüelinde Okunan Vîrânî Baba Düvazı

Kudret Kandili'nde parlayıp duran
Muhammed Ali'nin nûrudur vAllah
Zuhûr edip küffâr askerin kıran
Elinde Zülfikâr Ali'dir billâh

Elinde Zülfikâr, altında Düldül
Kanber önü sıra dilleri bülbül
Hazret-i Fâtıma cennette bir gül
Ona sırrım dedi Hâk Hâbibullâh

Zuhûr etti İmam Hasan, Hüseyin
Onların nurundan ziyâlandı din
Kırk pare bölündü Zeyn'el-Âbidîn
Çekeriz yasını hasbeten lillâh

Muhammed Bâkır'dan Câfer-i Sâdık
İmam Mûsa Kâzım hem Rızâ dedik
Tarikât suyuyla cismimiz yuduk
Hâk buyurdu mümin kalbi Beytullâh

Tâkî, Nâkî, İmamların civânı
Hasanü'l-Askeri cismimin cânı
Elinde hücceti Sâhib-Zamanı
Vakit tamam oldu göndere Allah

Ta ezel ezelden böyle kuruldu
Hariciler bu dergâhtan sürüldü
Kün deyince yedi kat yer düründü
Bir harf ile bina tuttu arşullâh

Vîrânî'yem niyâzım var üstâza
Elinde Zülfikâr hem ehl-i gazâ
Binbir dondan baş gösterdi Murtazâ
Biz bir bildik, dedik Allah eyvAllah

Vîrânî

Ek 14- Mürşid'in Kurban Duası ve Akabinde Okuduğu Gülbank

Mürşid, kesilen kurbanların üzerine üç kez tekbir getirerek şu duayı okur:

''Allah Allah!

Fermân-ı Celîl, kurban-ı Hâlil, cân-ı İsmâil, peyk-i Cebrâil.

Lâ ilâhe illAllah, Muhammed'ün Resûlullâh, Aliyyün Veliyullâh

Allah-ü ekber, Allah-ü ekber! Lâ ilâhe illâh-ü vAllah-ü ekber.

Allah-ü ekber ve lillah'il-hamd.

Bismillâh-i tekbir, Allah-ü ekber!

Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr!'' diyerek, ardından ise şu gülbângı okur:

''Allah Allah!

Kurbanlarınız kabul, murâtlarınız hâsıl olâ.

Her ne niyetle kesmiş iseniz, Hâk-Muhammed-Ali niyetlerinizi ulu dergâhında kabul-ü makbûl eyleye.

Hayırlı evlatlar, hayırlı kısmetler, hayırlı kazançlar nasip eyleye.

Evladınızı, ıyâlinizi, eşinizi, dostunuzu görünür-görünmez, bilinir-bilinmez kazalardan, belâlardan, âfetlerden, saklaya-bekleye.

Kazalara kalkan, belâlara bekçi olâ.

Her tüyü başına binbir sevap yazıla.

İsmâil Peygamberin kurbanı kabul olduğu gibi,

Sizin kurbanlarınız da İmam Hüseyin Dergâhı'nda kabul olâ.

Emekleriniz boşa gitmeye.

On İki İmam ağzımızın tadını bozmaya,

Ağrı, acı, elem, keder vermeye.

Gerçeğe hü!''

Ek 15- Zakir'in Okuduğu Kurban Gülbangı

''Ali meydanına bir kurban geldi
İsmâil'e inen koça benzettim
Anası meledi bağrımı deldi
İsmâil'e inen koça benzettim

Kadir Mevlâm sürme çekmiş yüzüne
Yüz sürelim tırnağına dizine
Koç dergâha gitti düşün izine
İsmâil'e inen koça benzettim

Koçu tekbirledi Kırklar birisi
Bir lokmadan kandı cümle varısı
Emîr Ayyar belindedir derisi
İsmâil'e inen koça benzettim

Kâdir Mevlâm kabul etsin koçunu
Bağlıyalım ayağının ucunu
Ali meydanıdır, sorman suçunu
İsmâil'e inen koça benzettim

Ufacık doğrayın koyun kazana
Mahrum cân koymayın çekin meydana
Kul olayım bu kalemi yazana
İsmâil'e inen koça benzettim

İsmâil'e inen koçun örneği
Yalan değil gözümüzün görneği
İdrîs'e üsküf oldu tırnağı
İsmâil'e inen koça benzettim

Kul Himmet üstâdım arzular cânım
Kurbanla birlikte kaynıyor kanım
Hüseyin'im kabul olsun kurbanım
İsmâil'e inen koça benzettim''

Kul Himmet

Ek 16- Saka Hizmetinden Sonra Zakir'in Okuduğu Bir Mersiye

''Deli gönül çok açılıp şâd olma
Kerbelâ'da Şâh Hüseyn'e baksana
Nefsine uyup da kahkaha gülme
Ehl-i Beyt yastadır gâma baksana

Yezit kasteyledi vermedi suyu
Orada tutuldu Kâsım'ın toyu
Sâkine ağlıyor nemurât deyü
Fâtıma'nın kınasına baksana

Ümmügülsüm, Zeynep hep yasta âlem
Alemdâr Abbâs'ın kolları kalem
Takdir-i ezelde böyleydi ilam
Fırat suyu kan ağlıyor baksana

Ümmügülsüm, Zeynep çekerler te'sif
Kerbelâ çölleri İmam'a nasib
Simâsı peygamber, cemâli Yusuf
Al'Ekber'in Leylâsına baksana

Çok cefâya mâlik Zeyneb-i Sâni
Müseyb Gâzi alâ onlardan hayfı
Hür Şehid de Kerbelâ'nın kurbanı
Haymegâh'ın ateşine baksana

Esîrî gûş eyle bu dünya cefâ
Bunca kahramanlar sürmedi sefâ
Ağalar ağası ey Necef Şâha
Harâbada Sâkine'ye baksana
(Yetiş cârımıza İmam Hüseyin)''

Esîrî

Ek 17- Failat Bölümü

‘’Fâilâtün, fâilâtün, fâilât

Verelim Muhammed Mustafâ’ya cân-ü gönülden salevât

Allahümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âl-i seyyidinâ Muhammed…

Yâ İmam-el-müttekıyn nûr-ı Aliyye’l-Mürtezâ’nın rûhuna verelim salevât. Allahümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âl-i seyyidinâ Muhammed…

Yâ İmam-el-müttekıyn nûr-u İmam Hasan Hulk-ı Rızâ’nın rûhuna verelim salevât. Allahümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âl-i Seyyidinâ Muhammed…

Yâ İmam-el-müttekıyn nûr-ı İmam Hüseyn-i Kerbelâ’nın rûhuna verelim salevât. Allahümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âl-i seyyidinâ Muhammed…

Yâ İmam-el-müttekıyn On İki İmam, On Dört Mâsûm-u Pak’lerin rûhuna verelim salevât. Allahümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âl-i seyyidinâ Muhammed…

Çekelim aşkın yayın

Ceme girmesin hayın

Tevhid karârın buldu

Yol-erkân yerin aldı

Müminler şâd oldu, ağladı

Diyelim âh Hüseyin, vâh Hüseyin

Evveli hü diyelim, âhiri hü diyelim

Yuh olsun yalancıya

Gâziler gerçekler demine hü diyelim’’

Hatayî’m hana gider

Han tutmuş hana gider

Gâfil olman gâziler

Bu yol Şâh-ı Merdân’a gider

Hatayî’m han oğludur

Han tutmuş han oğludur

Bu yola meyil vermeyen

Şimir-Mervân oğludur

Hatayî’m âyet âyet

Okurum âyet âyet

Uyanıklar pâyın almış

Yatanlar hayet hayet

Hatayî’yem demiş ol

Her meyveden yemiş ol

O tutarsa tutsun

Hele bir yol demiş ol

Kul Himmet üstâdımız

Yoktur bizim yâdımız

Şâh-ı Merdân aşkına

Ver Mevlâ murâdımız.''

Ek 18- Sofra Duası

''Allah Allah!

Kurbanlarınız kabul, ikrârınız kadîm olâ, Hâk Dergâhı'na yazıla.

Emekleriniz boşa gitmeye. On İki İmam ağrı-acı vermeye.

Yüzünüz ağ işiniz sağ olâ. Lokmalar nûr olâ, gönüller bir olâ.

Lokma sahipleri lokmalarından şefâat bula.

Hâk erenler utandırmaya, cehennem nârına yandırmaya,

Üçlerin, Beşlerin, Yedilerin, On İki İmamların hüsn-ü himmeti üzerinizde olâ.

Ali haldâşınız, Hızır yoldâşınız olâ.

Bir lokmanız binbir kazâya belâya karşı gele.

Allah dualarımızı, ibadetlerimizi kabul eyleye.

Bu cemde bulunan büyük-küçük bacı, kardeşler!

Bir bardak suyun hakkı vardır; birbirinize haklarınızı helâl eyleyiniz.

Kusurlarımız var ise hoşgörü ile bağışlayınız.

Nûr-u Nebî, kerem-i Ali, pîrimiz üstâdımız Hünkâr Hâc-ı Bektâş-ı Veli, kerem-i evliyâ! Mü'mine Yâ Ali!''

Sofralar kaldırılırken ise mürşid şöyle dua eder:

''Duran-oturan,

Kovsuz-gaybetsiz evine varan yastığına baş koyan,

Sağ yata sefâ kalka, hayırlı işler hayırlı düşler göre.

İsteğinizi, dileğinizi Hâk-Muhammed-Ali vere.

Hazret-i Hüseyin yardımcınız, Hazret-i Hızır yoldâşınız olâ.

Gerçeğe hü…''

Ek 19- Ölüye Okunan Bir Telkin Örneği

''Bismillâh ve Bismişâh…

Ey … oğlu/kızı … (3 defa ölenin anne ve kendi adı söylenir).

Yaşamında sürekli söylediğin ve kabul ettiğin şekilde şunları söyle:

Bilirim ve bildiririm ki Allah'tan başka tanrı yoktur. Yine bilirim ve bildiririm ki Hz. Muhammed, Allah'ın kulu ve elçisidir.

Ve tanıklık ederim ki şâh-ı velâyet İmam-ı Ali tanrının velisidir.

Kuşkusuz cennet gerçektir. Cehennem gerçektir. Kıyamet günü gerçektir. Bunda kuşku yoktur.

Ulu tanrı kabirlerde bulunanları muhakkak diriltip mahşer yerinde toplayacaktır.

İlk söz verişini unutma ve ikrârından dışarı çıkma.

Hatırla ki:

Rab olarak Allah'a, din olarak İslam'a, peygamber olarak Hz. Muhammed'e, İmam olarak Hz. Ali'ye ve müminlerin kardeşler olduğuna râzı bulunmuş idin.

Ey … oğlu/kızı … (3 defa ölenin anne ve kendi adı söylenir).

De ki:

Allah'tan başka tanrı yoktur. Ona sığındım. O büyük arşın sahibidir.

De ki:

Rabbim Allah'tır. Dinim İslam'dır. Peygamberim Hz. Muhammed'dir. İmamım şâh-ı velâyet Aliyye'l-Mürtezâ'dır.

Allah seni sözünde durucu kılsın ve doğru olan yola götürsün.

Seni sevdiklerinle birlikte rahmetinin gölgesinde saklasın.

Ey ulu tanrım!

Bu ölüyü yalnız bırakma. Sen sahip çıkanların en hayırlısısın''

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı : Yılmaz ARI

Uyruğu : Türkiye (T.C.)

Doğum Tarihi ve Yeri: 1 Ocak 1977, Kahta

Medeni Durumu : Evli

Tel : +90 537 822 01 40

e-mail/web : yilmaz.ari@hotmail.com / www.yilmazari.com

Yazışma Adresi : İl Müftülüğü / ADIYAMAN

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Doktora	ERÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü	2019
Yüksek Lisans	D.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü	2011
Lisans	S.Ü İlahiyat Fakültesi	2002
Lise	Kahta İmam-Hatip Lisesi	1996

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
2012-2018	Diyanet İşleri Başkanlığı	Uzman Vaiz / Müftü V.
2005-2012	Diyanet İşleri Başkanlığı	Vaiz / Müftü V.
2003-2005	Diyanet İşleri Başkanlığı	İmam-Hatip

YABANCI DİL

Arapça, İngilizce

YAYINLAR

1. Hz. Muhammed’in Hayatından Dersler ve İbretler, Damla Ofset, Konya 2008.

2. Samsat’ta Bir Yıldız-Sahabe Safvan Bin Muattal Hz. Damla Ofset, Konya 2010.